Darstellung und Beurteilung
der
religionsphilosophischen Anschauungen Wilhelm Benders.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
hohen philosophischen Fakultät
der
Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD. THEOL. BIBL.

vorgelegt
von

Fritz Krönig
aus Bremen.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. November 1909.

Bremen.
Druck von H. Seemann.
1910.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543502_0073

Inhalt.

Seite

A. Einleitung 1–4
B. Ausführung 5–76
I. Darstellung der religionsphilosophischen Anschauungen Benders . 5–57
1. Wesen der Religion 5–21
Vorfragen: 1. Was heißt „Wesen der Religion“? 5
2. Welche Methode ist zur Gewinnung des Wesens der Religion anzuwenden? . . . 6
a. Worin besteht das Wesen der Religion? 6
a. Anthropologische Frage 6
a_1 Subjektiver Faktor 7
b_1 Objektiver Faktor 9
b. Psychologische Frage 11
b. Woher gewonnen? Aus den konstanten Erscheinungsformen der Religion: 12
a. Religiöse Praxis 12
a_1 Formale Seite 12
a_1 Die religiöse Praxis im allgemeinen . 12
b_1 Die organisierten geschichtlichen Kulte im besondern: 13
a_2 Systeme der Vermittlung göttlicher Hilfe 14
b_2 Systeme von Bedingungen zur Erlangung der Seligkeit 14
b_1 Inhaltliche Seite 15
a_1 Erste Verschiedenheit der Kultussysteme 15
b_1 Zweite Verschiedenheit der Kultussysteme: die Kultussysteme als Mittel
a_2 zeitlicher Glückseligkeit 15
b_2 ewiger Glückseligkeit 16
b. Religiöser Glaube 16
a_1 Ursprüngliche Bedeutung und Wesen des religiösen Glaubens 16
b_1 Verhältnis des Glaubens zur Wissenschaft . 18
c_1 Verhältnis des Glaubens zur Metaphysik . 19
c. Religion ein notwendiger und gesetzmäßiger Akt des Geistes 20
2. Wert der Religion 21–28
a. Verhältnis der Religion zum Kulturprozeß im allgemeinen 21
a. Gemeinsamkeit beider Gebiete 22
b. Differenz beider Gebiete 22
c. Priorität des Kulturprozesses gegenüber der Religion 23
b. Verhältnis der Religion zur Moral im besondern . . 25
c. Resultat für den Wert der Religion 27
3. Wahrheitsgehalt der Religion 29–47
a. Wahrheitsgehalt der Religion im allgemeinen . . . 29
a. Offenbarungsglaube 29
a_1 Entwicklung des Offenbarungsglaubens . . 29

Seite

b_1 Arten des Offenbarungsglaubens 30
c_1 Berechtigung des Offenbarungsglaubens . 30
a_1 Berechtigung der inneren Offenbarung 30
b_1 Berechtigung der mythischen Offenbarung 31
c_1 Berechtigung der historischen Offenbarung 32
b. Unsterblichkeitsglaube 39
c. Wunderglaube 39
b. Wahrheitsgehalt des Christentums im besondern . . 40
a. Christliche Religion 40
a_1 Das dogmatische Christentum 40
b_1 Das historische Christentum 41
b. Jesus von Nazaret 43
a_1 Der dogmatische Christus 44
b_1 Der historische Jesus 44
c_1 Berechtigung eines Christuskultus 46
4. Geschichtliche Entstehung und Entwicklungsgang der Religion sowie des Kirchentums 47–57
a. Geschichtliche Entstehung der Religion 47
b. Entwicklungsgang der Religion und des Kirchentums 47
a. Hauptstufen der Religionsentwicklung 47
b. Bildung und Entwicklungsgang der gemeinschaftlichen Religionen und der Kirchen 49
a_1 Nationale Religionen 49
b_1 Universelle Religionen 50
a_1 Muhammedanismus 50
b_1 Buddhismus 50
c_1 Christentum 50
a_2 Katholizismus 51
b_2 Protestantismus 51
a_2 Wesen 51
b_2 Phasen 52
c. Zwei wesentliche Gegensätze in der Geschichte der Religion 55
a_1 Naturalismus und Supernaturalismus . . 55
b_1 Offenbarungsreligion und Vernunftreligion 56
II. Beurteilung der religionsphilosophischen Anschauungen Benders 58–76
1. Würdigung Benders im einzelnen 58–74
a. Seine Methode 58
b. Seine Anschauungen 61
a. formal 61
b. inhaltlich 63
a_1 das Wesen der Religion betreffend 63
b_1 das Verhältnis von Religion und Kultur betreffend 68
c_1 den Wahrheitsgehalt der Religion betreffend 70
d_1 den Ursprung und Urstand der Religion betreffend 73
2. Würdigung Benders im allgemeinen 74–76
C. Schluß 76

An der Schwelle des vorigen Jahrhunderts hat Friedrich Schleiermacher in seinen Reden über die Religion die unter den Gebildeten herrschende, durch das Übermaß ästhetischen Empfindens und moralischer Tendenzen herbeigeführte Religionsverachtung ihres Rechtes zu entkleiden gesucht und den Versuch unternommen, der Religion im Gebiete des Geisteslebens den Platz zurückzuerobern, der ihr zu entschwinden drohte, indem er den Beweis führte, daß sie keineswegs nur eine Sache derer sei, die, ungebildet und zurückgeblieben, in ihr einen Ersatz für etwas Höheres hätten, das ihnen verschlossen blieb, sondern daß sie hineingehöre in ein volles Menschentum, daß ohne sie der Mensch ein Krüppel und das Geistesleben der Menschheit seines besten Inhalts bar bleibe. Es ist nicht zu leugnen, daß die Schilderung, die Schleiermacher von den religiösen Zuständen seiner Zeit gibt, in einigem Umfange auch für die Gegenwart zutrifft, und daß bei vielen unserer Männer und Frauen eine bald mehr, bald weniger bewußte Abneigung gegen die Religion verbreitet ist. Indessen läßt sich nicht bestreiten, daß auf der andern Seite ein neues Erwachen echten religiösen Lebens, eine starke Sehnsucht nach Erhebung und Erlösung aus den Banden irdischer Beschränktheit, ein tiefes Suchen über all den Tand und die bunten Flitter der Außenwelt nach dem wahren, eigentlichen Sinn des Lebens und Seins sich bemerkbar macht. Mehr und mehr dämmert die Erkenntnis auf, daß alle äußere Kultur ohne ergänzende innere in Haltlosigkeit umschlagen, und daß eine Kultur ohne zusammenhaltenden inneren Ernst zerfließen müsse, und zwar um so leichter und sicherer, je höher und feiner sie entwickelt ist. So ist es begreiflich, daß der Spott über die Religion, die zentrale Lebenskraft innerlicher Kultur, je länger desto

mehr verstummt ist und die Verachtung derselben sich in eine gegenteilige Stimmung allmählich verwandelt hat. Wesentlich verstärkt wurde das religiöse Interesse dann noch durch die rege Arbeit auf dem Gebiete der allgemeinen Religionswissenschaft, der gerade in den letzten Jahrzehnten von den verschiedensten Seiten her das konkrete Material für ihre Forschung zugeströmt ist. Durch Ausgrabungen sind die wertvollsten Inschriften ans Licht befördert worden, die uns Kunde geben von dem Glauben längst untergegangener Völker. Von hervorragender Bedeutung für die Kenntnis des religiösen Lebens der Menschheit sind sodann die Resultate der vergleichenden Sprachwissenschaft geworden. Hinzukommen die verdienstvollen Arbeiten der Völkerkunde und der Missionare, die aus der Beobachtung noch lebender Stämme auf niederer Kulturstufe Rückschlüsse auf frühere Entwicklungsstadien höherer Religionen gestatten. Endlich ist auch unsere Kenntnis der religiösen Urkunden von der Urzeit her bis auf die Gegenwart ungemein bereichert und durch deren Herausgabe ein zuverlässiger Grund für die Religionswissenschaft gelegt worden. Daher kann es denn nicht wundernehmen, daß auch auf dem Gebiete der Religionsphilosophie sich eine sehr regsame Tätigkeit entfaltet hat. Recht groß ist die Zahl der Forscher, die namentlich im letzten Menschenalter auf Grund des reichen, zutage geförderten Tatsachenmaterials Untersuchungen über religionsphilosophische Fragen angestellt haben, so verschieden freilich die Standpunkte und demzufolge auch die Ergebnisse ihrer Forschungen sein mögen. Einer derjenigen Männer nun, dessen religionsphilosophische Anschauungen für eine weitverbreitete Zeitströmung außerordentlich charakteristisch sind, ist Wilhelm Bender, mit dem wir uns auf den folgenden Blättern eingehender befassen wollen.

Unserer Absicht gemäß, seine religionsphilosophischen Ansichten im Zusammenhange darzustellen und zu beurteilen, werden wir unsere Arbeit in zwei Teile zerlegen. Im ersten Teile wollen wir ein möglichst erschöpfendes Bild seiner Anschauungen geben, wobei wir bemüht sein werden, seine Ansichten über Wesen, Wert, Wahrheitsgehalt, Entstehung und Entwicklungsgang der Religion mit Einschluß der Entwicklung des Kirchentums im einzelnen darzule-

gen. Im zweiten Teile beabsichtigen wir sodann, außer einer allgemeinen Würdigung eine kurze Beurteilung zu bringen, indem wir seine wesentlichen Aufstellungen teils in Hinsicht auf ihre Konsequenz, teils in Hinsicht auf ihre inhaltliche Haltbarkeit einer Prüfung unterwerfen werden.

Von Benders Publikationen kommen für unseren Zweck folgende in Betracht. In erster Linie sein Hauptwerk über Religionsphilosophie, betitelt: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, von 1886. Veranlaßt war die Veröffentlichung dieses Werkes durch die Bewegung, welche seine akademische Rede in Bonn zur Feier des 400jährigen Geburtstages Martin Luthers im protestantischen Deutschland hervorgerufen hatte. Das Buch will eine Darstellung des wissenschaftlichen Hintergrundes sein, auf welchem jene Rede sich bewegt und Benders Gesamtanschauung über die Religion und das Christentum dem wissenschaftlich gebildeten Publikum zu dessen Förderung in der Erkenntnis des religiösen Phänomens und der Bedingungen der Kirchenbildung vorlegen. Der Grundgedanke der in diesem Werke ausgeführten Hypothese ist bereits ausgesprochen in seiner 1877 erschienenen Broschüre: Friedrich Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Für die Darstellung des Wesens und der Bedeutung der deutschen Reformation ist von Wichtigkeit die schon erwähnte Rede: Reformation und Kirchentum, von 1883, durch ein Nachwort 1884 vermehrt. Außerdem kommt für uns besonders in Betracht die aus einem in Bremen und Hamburg gehaltenen Vortrage entstandene Schrift: Der Kampf um die Seligkeit, der zuerst im Juliheft der Preußischen Jahrbücher 1888 veröffentlicht und dann mit geringen Zusätzen und Berichtigungen als selbständiges Buch herausgegeben ist.

Gelegentliche Bemerkungen oder Ausführungen über religionsphilosophische Fragen enthalten seine Schriften: Schleiermachers philosophische Gotteslehre, 1868; ferner: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 Bde, 1876 und 1878; außerdem: Johann Konrad Dippel. Der Freigeist aus dem Pietismus, 1882; endlich: Mythologie und Metaphysik, 1. Band: Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum, 1899.

Hierzu kommen einige Aufsätze, die er teils in Zeitschriften, teils in Tagesblättern hat erscheinen lassen. Endlich standen mir noch durch die Güte der Witwe des Verstorbenen einige lose Hefte von Bender selbst mit ausführlichen Notizen für Vorlesungen über Religionsphilosophie und Geschichte der Religionsphilosophie zur Verfügung.

Was über Benders religionsphilosophische Anschauungen bisher geschrieben worden ist, ist wenig. Aus dem Wenigen heben wir folgendes hervor. Kurz hat Überweg-Heinze in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie über ihn referiert. Ferner haben sich mit ihm befaßt O. Pfleiderer in seiner Geschichte der Religionsphilosophie und R. Seydel in dem geschichtlichen Teile seiner Religionsphilosophie im Umriß. Außerdem sei hingewiesen auf die knappen Ausführungen, die sich bei M. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, 1889, über Bender finden. Weiterhin sind anzuführen: H. Frickhöffer, Die Grundfrage der Religion. Mit Bezug auf W. Bender: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1887, sowie M. Keibel, Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, 1891. Schließlich dürfen wir auch einen Aufsatz von O. Pfleiderer, Die Theologie der Ritschl'schen Schule nach ihrer religionsphilosophischen Grundlage kritisch beleuchtet, der sich in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, 17. Jahrgang, findet und sich in ausführlicherer Weise mit Bender beschäftigt, nicht unerwähnt lassen.

I. Teil: **Darstellung.**

Wie bereits angedeutet, besteht unsere nächste Aufgabe darin, die verschiedenen Äußerungen und Ausführungen Benders über die Religion zu einem Gesamtbilde zu vereinigen und sie in möglichst präziser Form zur Darstellung zu bringen. Wir werden uns dabei streng auf die Wiedergabe seiner Gedanken beschränken und uns zunächst jeglichen Urteils über ihren Wert und ihre Haltbarkeit enthalten, weil wir auf diese Weise am besten eine unbefangene Würdigung derselben glauben ermöglichen zu können.

I. Wir beginnen mit der Darstellung von Benders Gedanken über das *Wesen* der Religion. Dabei stellen wir zwei Vorfragen, nämlich erstens: Was versteht Bender überhaupt unter „Wesen der Religion"? und zweitens: Welche Methode wendet er zur Gewinnung desselben an? Auf die erste Frage gibt er zunächst zwei negative Antworten. Das Wesen der Religion ist nicht in einer einzelnen, historisch gegebenen, Religion, und wäre es auch die dem Ideale am nächsten kommende, zu suchen, da eine jede mit dem Anspruch auftritt, das wahre Wesen derselben darzustellen. Ebensowenig aber genügt es, durch Zusammenstellung der gemeinsamen Merkmale aller positiven Religionen den Allgemein- oder Gattungsbegriff Religion zu bilden und in diesem Gattungsbegriff schon ihr Wesen finden zu wollen. Ein solches Verfahren würde vielmehr nur zu einer recht äußerlichen Beschreibung der Religion führen und keinen Einblick in den Aufbau der religiösen Organismen selbst gewinnen lassen. Vielmehr ist die Frage, um die es sich bei der Bestimmung des Wesens der Religion handelt, nach Bender diese: Welchen Interessen und Bedürfnissen entspringt jene eigentümliche geistige Tätigkeit, die wir als Religion bezeichnen? — also m. a. W. die Frage nach dem anthropologischen Beweggrunde. Demgemäß stellt er sich die Aufgabe, aufzuzeigen, welches denn nun dieses Motiv, oder wie er es auch ausdrückt, dieses Organisationsprinzip ist, von dem aus sowohl die großen geschichtlichen Religi-

onen wie die freien religiösen Richtungen, die Kirchen wie die Sekten, die Abnormitäten so gut wie die normalen religiösen Erscheinungen erklärt werden können, wobei gleichzeitig die Betätigung des gefundenen Prinzips in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen als eine notwendige und gesetzmäßige zu erweisen ist.

Auf welchem Wege ist diese Aufgabe lösbar? — das ist die zweite Vorfrage. Abzuweisen ist nach Bender zunächst die Lösung derselben auf dem Wege metaphysischer Spekulation, da es sich zunächst darum handelt, die inneren und äußeren Bedingungen der Entstehung und Entwicklung des Glaubens festzustellen. Aber auch die psychologisch-analytische Methode, als deren Hauptvertreter Schleiermacher gilt, führt nicht zum Ziele. Denn die individuellen religiösen Erfahrungen einzelner bringen immer nur eine ganz bestimmte Art oder Spielart der Religion zutage und sind nicht geeignet, alle wesentlichen Erscheinungsformen der Religion zu erklären. Allen Anforderungen, die nach Bender an eine Methode zur Gewinnung des Wesens der Religion zu stellen sind, wird deshalb nur die historisch-kritische Methode, die man auch die historisch-induktive nennen kann, gerecht. Sie befragt in erster Linie die historischen Religionen, um von hier aus auf die inneren Motive ihrer Bildung zurückzugehen. Gewiß wird, sagt Bender, eine Theorie über das Wesen der Religion auch die mystischen und rationalistischen Spielarten nicht übersehen dürfen, aber gleichwohl sind die großen geschichtlichen Religionskörper in Bezug auf das treibende Agens der Hauptgegenstand der Untersuchung, weil in ihnen der religionsbildende Trieb seine größte Kraft entfaltet. Die Religion ist also, ohne Zuhilfenahme eines metaphysischen Prinzips, auf erfahrungsmäßigem und geschichtlichem, also rein natürlichem Wege zu erklären, als ein aus der subjektiven Tätigkeit des Menschen entspringendes und in den naturgesetzlichen Zusammenhang aller Lebenserscheinungen eingereihtes Gebilde.

Die Ausführung dieser Methode bei Bender nimmt sich nun recht einfach aus. Zunächst hebt er, da es sich bei einer Theorie über das Wesen der Religion natürlich nicht um die Erklärung aller und jeder Verhältnisse, Symbole und Lehren der sämtlichen

Religionen handeln kann, aus der fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen unter Beiseitelassung alles dessen, was Philosophen und Staatsmänner, Hierarchen und Priester im Laufe der Jahrtausende historischer Entwicklung hinzugetan haben, diejenigen heraus, von denen er, weil sie allgemein und konstant sind, annehmen darf, daß sie zu den wesentlichen Lebensäußerungen der Religion gehören, um so das allgemeine geschichtliche Religionsbild zu gewinnen. Als solche konstanten und konstitutiven religiösen Formen ergeben sich ihm durch genaue Beobachtung der organisierten Religionen sowie der freien religiösen Richtungen der Kultus und der Glaube, die beide in einer irgendwie gedachten Offenbarung der Gottheit — ebenfalls eine allgemeine und wesentliche Erscheinungsform des religiösen Geistes — ihren Ursprung und ihren letzten objektiven Grund finden wollen, mag nun bald die kultisch-rituelle, bald die dogmatisch-metaphysische Seite mehr entwickelt sein. Sodann versucht er, dabei lediglich ein Verfahren anwendend, das die Wissenschaft überhaupt übt, nämlich die Vielheit der Erscheinungen und Kräfte auf eine höhere Einheit zurückzuführen, die Religion in der Doppelseitigkeit ihrer Erscheinungsformen als ein einheitliches geistiges Phänomen zu begreifen, wobei sich ihm eine Hypothese nahelegt, die wir im folgenden näher erörtern wollen.

Benders Hypothese will den Schlüssel für das Verständnis der Religion in der Idee von der Lebensbestimmung des Menschen finden; er zeigt, wie in dieser Idee das zentrale Organisations- oder Motivationsprinzip gegeben ist, von dem aus sich alle wesentlichen Erscheinungen der Religion erklären lassen. Im einzelnen gestaltet sich nun die Sache folgendermaßen. Zwei Faktoren sind es, die im Entstehungsprozeß der Religion zusammenwirken, ein subjektiver und ein objektiver. Der subjektive Faktor ist der Selbsterhaltungstrieb des Menschen, der sich in naturgemäßer Weise zum Vervollkommnungs- und Glückseligkeitstriebe entwickelt. Dieses Streben, sich selbst zu erhalten und zu bereichern, „projiziert mit Notwendigkeit die Vorstellung seiner allseitigen, völligen Befriedigung; es projiziert mit Notwendigkeit ein Ideal vom Dasein, in welchem unsere Vernunft weiß, was sie wissen

möchte, in dem unser Schönheitssinn schaut, was ihn entzückt, in dem unser Wille vollbringt, was ihm geziemt, in dem kein Übel mehr unser Bedürfnis nach Seligkeit stört oder vernichtet." [1]) Die Glückseligkeit oder die persönliche Befriedigung ist also der Gesamtzweck oder das letzte Ziel, das der Mensch in der Religion verfolgt. Er zeigt sich als der maßgebende Faktor auf allen Stufen der religiösen Entwicklung, beim Naturmenschen gerade so wie beim Kulturmenschen; er zeigt sich ferner in allen wesentlichen Erscheinungsformen der Religion: in der praktischen Form der religiösen Erhebung wie in der mehr theoretischen Form des Glaubens; er zeigt sich endlich in allen Arten der Religion: in der objektiven Religion wie in der subjektiven, individuellen Religiosität. Im einzelnen kann freilich dieser Gesamtzweck eine sehr verschiedene Gestalt annehmen, je nach der Beschaffenheit der besonderen Zwecke, die der Mensch als die maßgebenden erkennt und verfolgt. Die Religionsgeschichte zeigt zur Genüge, daß die dem religiösen Prozeß zugrunde liegenden Einzelzwecke nicht nur von sehr verschiedener Art, sondern auch von sehr verschiedenem Werte sein können, natürliche wie ideelle, sittliche und intellektuelle wie ästhetische, persönliche wie allgemeine, sittlich erlaubte wie sittlich verwerfliche. Immer aber ist die Gewinnung der Glückseligkeit bedingt durch die Befriedigung *aller* wesentlichen Lebensinteressen des Menschen, und mit Nachdruck betont Bender, daß es sich bei der Religion durchaus nicht nur um das Streben nach *sittlicher* Selbstbehauptung handelt. „Mag" — in den höchst entwickelten Religionen — „das Sittliche die vornehmste Bedingung der Erlangung der Seligkeit sein, die einzige ist es nicht." [2]) Auch im Christentum, so findet er, sei das letzte Ziel der religiösen Erhebung die Gewinnung der persönlichen Seligkeit; auch die christliche Religion ist eudämonistisch. [3]) Wie dieses Ideal eines vollkommen befriedigten Lebens aber seine Wurzeln in uns selber hat, so kann es auch nur mit unserer eigenen Existenz vernichtet werden. [4])

---

[1]) Wesen der Religion, S. 136, 137.
[2]) A. a. O., S. 30.
[3]) A. a. O., S. 29.
[4]) A. a. O., S. 137.

Jener rastlose, „unsterbliche“ Trieb der Seele nach Behauptung und Bereicherung unseres Selbst ist also der subjektive Faktor im religiösen Prozeß. Ihm gegenüber steht der objektive. Das sind die Hemmnisse der Natur und Gesellschaft, die alles Leben zu einem Kampf ums Dasein gestalten. In diesem Kampf ist auch die Religion geboren, die wie alle Kulturtätigkeit aus der Wechselwirkung zwischen Mensch und Welt entspringt. Indem nun die Welt, d. h. Natur und Gesellschaft, sich dem Vervollkommnungs- und Glückseligkeitsstreben als feindliche Macht entgegensetzt und die Erreichung seiner Lebensziele zu vereiteln sucht, bringt sie dem Menschen allüberall die Schranken seines physischen, geistigen und sittlichen Vermögens zum Bewußtsein. Unter den Hemmnissen der umgebenden Welt wird er seiner Ohnmacht, Schuld und Endlichkeit inne, und er sieht sich nun, an der Grenze seines Wissens und Könnens angelangt, vor die Alternative gestellt: entweder zu resignieren und zu verzweifeln oder, wenn ihn — und das ist in aller Religion das Normale — der Selbsterhaltungstrieb nötigt, sein Lebensideal gegen alle Angriffe zu verteidigen und es allen Hemmungen zum Trotz durchzusetzen, die höchsten Lebensgüter in der einzig möglichen Form, nämlich durch den Wunsch nach Ergänzung der eigenen Kraft, der sich schließlich durch den Zwang des eigenen Bedürfens und den Druck der Weltverhältnisse zum Glauben an außer dem Menschen waltende Hilfskräfte gestaltet und sich in der Anbetung realisiert, aufrecht zu erhalten, wo die Übel der Welt sie mit Zerstörung und Vernichtung bedrohen. Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, sagt Bender, daß die Not den Menschen beten gelehrt hat, wie sie ihn heute noch beten lehrt.[1]) Böte ihm die Welt alles, was er bedarf, oder ließe sie es sich widerstandslos abgewinnen, stieße er auf keine Hindernisse, die für ihn unüberwindlich wären, gelangte seine Kraft nirgends an ihre Grenze und sein Wissen niemals an seine Schranken, so würde er ein ruhiges, in sich befriedigtes Leben führen, und der religiöse Trieb würde nie erwachen. Aber das ist keineswegs der Fall. Nicht nur die Naturgesetze, sondern auch die logischen und sittlichen

[1]) Wesen der Religion S. 27.

Gesetze mahnen ihn beständig an die Grenzen seiner Natur. Darum appelliert der Mensch an eine höhere Macht, die ihm die Befriedigung seiner Wünsche, die er aus eigener Kraft nicht erreichen kann, gewähren soll. Bei der Gottheit, die die Gesetze des Daseins beherrscht und den Lauf der Dinge bestimmt, sucht er Schutz und Sicherstellung seiner Ideale, gleichgiltig, ob er sich eine klare Vorstellung von den Umständen und Mächten macht, die über sein Leben gebieten, oder nicht. So ist die Religion nach Bender „ein Akt idealer Selbsterhaltung, durch den der Mensch fortwährend den Kontrast zwischen Wollen und Können, zwischen Nichtwissenkönnen und Wissenwollen aufzuheben trachtet."

Im Gegensatze zu Schleiermacher, der die Entstehung der Religion aus dem Gefühl der Beschränktheit und Ohnmacht des menschlichen Lebens erklären wollte, läßt er sie also vielmehr aus dem Verlangen hervorgehen, diese Ohnmacht aufzuheben. Die Erfahrung, sagt er, daß das menschliche Leben unter unbedingten Gesetzen steht, von denen wir uns abhängig fühlen, erzeugt so wenig den aktiven religiösen Prozeß, als sie gerade gegen denselben geltend gemacht wird. „Die Ergebung in die Gesetze des Daseins, weit entfernt, der Anfang der Religion zu sein, bedeutet vielmehr der Regel nach die Verzichtleistung auf die Religion." Erst in der Verbindung mit dem Selbsterhaltungstriebe bewirkt das durch die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit hervorgerufene Bewußtsein der Begrenztheit des menschlichen Lebens die religiöse Erhebung.

Zusammenfassend können wir sagen: Nach Bender bildet das Motiv der Religion weder ein theoretisches noch ein ästhetisches, sondern ein praktisches Bedürfnis, als dessen Wurzel er den Trieb nach Selbstbehauptung faßt. Aber er leitet die Religion nicht etwa, wie z. B. Ritschl es tut, aus einem ethischen, sondern aus einem eudämonistischen Selbsterhaltungstriebe ab, wobei unter Eudämonismus zwar nicht speziell „jenes sinnliche oder physische Streben nach Glückseligkeit, das besonders von Kant im Namen der Ethik bekämpft worden ist," zu verstehen ist, sondern ein Begriff, in welchen dergestalt alles Streben nach Gütern als solchen zusammengefaßt ist, daß auf den Unterschied zwischen ethischen und natürlichen Gütern nicht reflektiert wird. Gewiß legt Bender Wert

darauf, ob in einer Religion vorwiegend der Besitz natürlicher oder ideeller Güter erstrebt wird, aber für das Vorhandensein von Religion macht er das Streben nach sittlicher Selbstbehauptung nicht zur Voraussetzung, und bei der Bestimmung des Wesens der Religion scheidet er natürliche und sittliche Güter nicht. Wie sich das Streben nach Lebensbefriedigung näher gestaltet, davon ist zwar die Art der Religion, aber nicht das Vorhandensein derselben abhängig. Die Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitsbedürfnisses ist also nach seiner Anschauung der letzte Zweck aller Religion; alle andern Zwecke — auch das Sittliche — sind diesem Verlangen als Bedingungen und Mittel zu seiner Erreichung untergeordnet.

Außer der anthropologischen Frage, die wir soeben dargestellt haben, kommt nun noch die psychologische in Betracht. Handelt es sich bei jener um das Motiv der Religion, so bei dieser um ihre inneren Erscheinungsformen. Die Frage Schleiermachers, welchem seelischen Vermögen die Religion angehöre, ob sie mehr Sache des Gefühls oder des Verstandes oder des Willens sei, weist er als unberechtigt und sinnlos ab. Denn einerseits, so führt er aus, sind an der Religion, wie an allen in sich einheitlichen Betätigungen unseres Geistes, sämtliche psychische Hauptfunktionen beteiligt, nur daß freilich bald die eine, bald die andere vorherrscht, und anderseits wissen wir, daß die seelischen Funktionen, an sich inhaltslos, erst durch den Kontakt mit der Welt einen bestimmten Inhalt empfangen; das gilt auch für die Religion, die, wie schon erwähnt, ebenfalls in der Wechselwirkung des Menschen mit der Welt erzeugt wird. Soll aber mit der Frage nur gesagt werden, daß der religiöse Vorgang sich zuerst im Gefühle, sodann im Verstande und schließlich im Willen abspielt, so ist das richtig, doch gilt von allen geistigen Prozessen, daß sie ihre Stoffe durch diese drei Formen in der angegebenen Reihenfolge hindurchtreiben. „Die Einheit der Religion liegt nicht in den geistigen Formen, in welchen sie sich betätigt, sondern in dem Zwecke, dem sie dient.“ [1] —

[1] Wesen der Religion, S. 134.

Wir haben schon bemerkt, daß Bender seine Hypothese vom Wesen der Religion aus der Betrachtung ihrer beiden wesentlichen Erscheinungsformen, der Kultussysteme und der Glaubenssysteme, gewonnen hat. Wir werden demnach jetzt eine Darstellung seiner Anschauungen über diese beiden Betätigungen der Religion zu geben haben und beginnen mit der Darstellung des Kultus, der zunächst nach seiner formalen und dann nach seiner inhaltlichen Seite zu erörtern ist.

An die Spitze seiner Untersuchungen stellt Bender die These, daß es sich bei der religiösen Praxis — die nicht nur die organisierten geschichtlichen Kulte, sondern auch die individuelle religiöse Erhebung umfaßt — um nichts anderes handelt als um einen Akt der Selbsterhaltung und Selbstbereicherung des Menschen. Sie ist in allen ihren Formen von dem einzigen Triebe beherrscht, die Interessen, die der Mensch je nach der Kulturstufe als die maßgebenden betrachtet, und die sich ihm in dem Idealbilde eines vollkommenen Lebens abspiegeln, unter den Hemmungen der Welt aufrecht zu erhalten und durchzuführen. Dieses Motiv findet er am deutlichsten in den Naturreligionen hervortreten. Die Religion des Naturmenschen, so sagt er, ist nichts als der in die Weite schweifende Wunsch um Hilfe, wozu ihn die Not des Lebens veranlaßt, die sich ihm in seiner Unwissenheit und Ohnmacht doppelt fühlbar macht. Allmählich verdichten sich die Hilferufe zu Gebeten, und diese wieder verkörpern sich zu Opfern, womit die ständigen Formen des Kultus gegeben sind. Durch beide Handlungen sucht sich der Naturmensch des Wohlwollens der Götter zu versichern, die ihm helfen sollen, wo er sich selber nicht helfen kann. Aber auch bei den höher entwickelten Religionen handelt es sich um den gleichen Zweck, nur daß hier nicht bloß natürliche und individuelle, sondern auch ideelle und allgemeine Lebenszwecke in Frage kommen; in dem Maße, als die letzteren sich ausweiten, idealisiert sich auch die religiöse Erhebung.

Aber — so fragt Bender — ist die religiöse Erhebung wirklich nur ein Akt der Selbsterhaltung? Handelt es sich bei ihr nicht vielmehr um eine rein „interesselose Feier“ der Gesetze und Mächte, die in oder über der Welt walten, und denen sich der

Mensch bedingungslos zu unterwerfen hat? Er verweist selber auf die Märtyrer, die Asketen, die Büßer und Geißler, auf die biblischen Psalmen und die Hymnen der altindischen Religion, welche die Majestät der Gottheit preisen, sowie auf die Festfeiern des christlichen Kultus, die der gleichen Grundstimmung Ausdruck geben — lauter Erscheinungen, die jenem Einwand recht zu geben scheinen. Indessen hält er diese Auffassung nicht für stichhaltig. Denn abgesehen davon, daß sie nur in den höher entwickelten Religionen gewisse Anhaltspunkte findet, so ist überall in der Religion mit einer unmittelbaren Feier der Gottheit der Gedanke an das Wohl und Wehe des Menschen verbunden. „Interesselos, nur hingegeben an die Schönheit oder Erhabenheit des Gegenstandes, ist die religiöse Erhebung nie.“ [1]) Die Askese aber, auf die man sich berufen könnte, ist nicht notwendig ein religiöser Akt, wie das die Askese des Buddha beweist, und die religiös motivierte Askese widerspricht der Theorie von der Selbstbehauptung des Menschen in der Religion so wenig wie die Erscheinung des Märtyrertums, die beide von dem Interesse beherrscht sind, das wahre, unvergängliche Selbst des Menschen zu erhalten, für das man das irdische Leben willig hingibt. Somit sieht er seine Anschauung über die religiöse Praxis durch diese Einwände nicht bedroht; ihm ist die Religion nach ihrer praktischen Seite — um es noch einmal zusammenfassend mit seinen eigenen Worten auszudrücken — „diejenige Betätigung des menschlichen Selbsterhaltungstriebs, vermöge welcher der Mensch seine wesentlichen Lebenszwecke unter den Hemmungen der Welt und an den Grenzen seiner Kraft durch die freie Erhebung zu der weltordnenden und weltleitenden Macht aufrecht zu erhalten sucht.“ [2])

Was nun die organisierten geschichtlichen Kulte im besonderen angeht, so gründen sie sich nach Benders Anschauung allüberall auf die Überzeugung, daß der Appell an die weltleitenden Mächte kein illusorischer Akt ist, sondern daß es übernatürliche Hilfsquellen gibt, die durch gewisse Mittel des

[1]) Wesen der Religion, S. 35.
[2]) A. a. O., S. 38.

Kultus entbunden werden, und daß dieselben vom Menschen unter gewissen, von ihm zu erfüllenden Bedingungen erworben werden können. Demnach tragen alle Kulte eine doppelte Seite an sich, eine objektive und eine subjektive, d. h. sie sind ebensowohl Systeme von Garantien und Vermittelungen göttlicher Hilfe wie Systeme von Bedingungen, an welche die Erlangung dieser Hilfe geknüpft wird. Zunächst die objektive Seite. Für alle Arten und Stufen der Religion gilt nach Bender der Satz, daß der religiöse Prozeß nur in der Erfahrung übermenschlicher Hilfe zur Ruhe kommt. Und wo die eigene Erfahrung wunderbarer Hilfe versagt, flüchtet der Mensch in die Urzeit der Religion, um dort die Bürgschaft für das zu suchen, was ihm die Gegenwart versagt. Wohl nie hätte sich ein geordneter Kultus entwickelt, wenn der Mensch nicht die Erfahrung unerwarteter, göttlicher Hilfe in den Kämpfen und Nöten des Lebens gemacht hätte. Gegenstand der religiösen Verehrung aber kann alles werden, was übermächtig in sein Leben eingreift, oder was die Erinnerung an die rettende Macht fortpflanzt. Heilige Zeiten, Orte, Gegenstände und Personen sind dem Menschen nur dadurch heilig geworden, daß sie ihm die Mittel darboten, sich von den Weltübeln zu befreien und sich die Glückseligkeit zu verschaffen. Namentlich gilt das von den großen Menschen, die den Geschicken der Völker eine entscheidende Wendung gegeben haben und gleichsam „Unterpfänder und Beweismittel" des Vorhandenseins göttlicher Kräfte sind. Aber allen Ereignissen und Personen wird nur und solange religiöse Verehrung erwiesen, als sie ihre erlösende Kraft den Menschen fortwährend verspüren lassen.

Aber die Kultussysteme — das ist die subjektive Seite — sind auch Systeme von Bedingungen zur Erlangung der Seligkeit. Alle geschichtlichen Religionen machen die Wirksamkeit ihrer Hilfsmittel von gewissen Voraussetzungen abhängig, an deren Erfüllung die Erlangung der göttlichen Hilfe geknüpft ist. Diese sind teils theoretischer, teils praktischer Art. In ersterer Beziehung fordert jedes Kultussystem den Glauben an die Kraft seiner Sakramente und die Geltung seiner Dogmen, — also Bedingungen dogmatischer Art, — in zweiter Beziehung rituelle (Gebet und Opfer)

und asketische Handlungen (Büßungen und Kasteiungen).

Dies ist die formale Seite am Kultus. Sehen wir nun zu, wie sich nach Bender die inhaltliche Seite gestaltet. Die Geschichte der Religion zeigt, daß die Kultussysteme einen sehr verschiedenen Inhalt aufweisen. Woraus erklärt sich nun diese Verschiedenheit? Bender antwortet: teils aus den verschiedenen Vorstellungen vom Zwecke des menschlichen Lebens, teils daraus, daß der kultische Prozeß entweder als Mittel zur Erlangung zeitlicher oder als Mittel zur Erlangung ewiger Glückseligkeit aufgefaßt wird. Auf der einen Seite entscheiden nach ihm also die Vorstellungen vom Lebensziel des Menschen über den Inhalt der Kulte. „Die religiöse Erhebung ist inhaltlich immer der getreue Spiegel der Interessen, die der Mensch als die maßgebenden verfolgt.“ [1]) Danach unterscheidet er drei Arten von Systemen: die sinnlich-egoistischen, die national-gebundenen und die universellen. Wo die Menschen am Sinnlichen hängen und nur die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse begehren, erhält auch die religiöse Erhebung ihre Färbung wesentlich durch das Streben nach sinnlichem Wohl. Höher als der rohe Kult steht der nationale; maßgebend für seine Gestaltung ist die Erkenntnis, daß der einzelne seine besonderen Lebenszwecke den nationalen einzufügen hat. Seine höchste Stufe aber erreicht der Kultus da, wo an die Stelle der letzteren allgemeine Menschheitszwecke treten und an der Spitze der Kulturaufgaben nicht mehr das Wohl des einzelnen oder des Volkes, sondern das der ganzen Menschheit steht. Als Faktoren, die einen Fortschritt in der Erkenntnis der Lebenszwecke und demzufolge auch des Kultus herbeigeführt haben, betrachtet er: die Erweiterung des geographischen und ethnographischen Gesichtskreises, die fortschreitende Naturbeherrschung und endlich die Entwicklung der geistigen, namentlich der sittlichen Interessen der Gesellschaft.

Außer der Verschiedenheit des Kultus nach den Zwecken führt Bender noch eine zweite Verschiedenheit an. Alle Kultussysteme, sagt er, wollen entweder eine innerhalb der Welt zu erreichende oder eine überweltliche Glückseligkeit vermitteln. Zunächst bezieht

[1]) Wesen der Religion, S. 56.

sich nach seiner Auffassung die religiöse Erhebung immer auf das diesseitige Leben. Erst später sind die Religionen dazu fortgeschritten, den Kultus in den Dienst einer jenseitigen Seligkeit zu stellen. Die transzendente Richtung in der Religion erklärt er teils aus der Vergeltungsidee, teils aus dem Wunsche des Menschen, seine auf Erden unerreichten Ideale in einem jenseitigen Leben zu verwirklichen. Aber mag nun der einzelne auf eine unendliche Dauer seines Lebens reflektieren, in der er die gewünschte Seligkeit zu erlangen hofft, oder mag er die Realisierung des Lebensideals von dem Volke oder von der menschlichen Gattung in fortschreitendem Prozesse erwarten: Anlaß und Zweck der religiösen Erhebung sind nach ihm immer die gleichen. —

An die Darstellung des Kultus schließen wir die Darstellung der Benderschen Anschauungen über das zweite konstitutive Element der Religion, den Glauben. Wir erörtern zunächst die ursprüngliche Bedeutung und das Wesen des Glaubens und sodann sein Verhältnis zur Wissenschaft und zur Metaphysik. Bender teilt nicht die Ansicht derer, die im Glauben die vornehmste Erscheinungsform der Religion sehen, da einerseits nicht er, sondern die religiöse Erhebung die Religiosität bestimme, und da anderseits die praktischen Erscheinungen des religiösen Lebens den theoretischen voraufgehen, von denen sie ursprünglich nur ein Teil gewesen seien. Gleich dem Kultus faßt er auch den Glauben als eine Auswirkung des Selbsterhaltungstriebes; er ist ihm ein Akt der Notwehr gegenüber den Hemmnissen, welche die Welt dem Lebenstriebe des Menschen entgegensetzt, und steht wie die religiöse Praxis im Dienste der Beschaffung einer von dem Menschen nicht allein zu erreichenden Glückseligkeit. Hat Bender den Kultus als freie Erhebung zu den weltleitenden Mächten zum Zwecke der Sicherstellung seines Lebensideals erklärt, so erklärt er nun den Glauben als eine „bestimmte Form der Beurteilung der Welt," und zwar eine solche, die dem Menschen die Durchführbarkeit seiner wichtigsten Lebensinteressen im Kampf ums Dasein in Aussicht stellt. Es handelt sich beim Glauben also ursprünglich nicht um eine objektive Erkenntnis der Wahrheit, um eine „interesselose" Erklärung der Welt — dieses Interesse hat sich erst später hinzugefunden —

sondern um einen Vorgang, der auf einen durchaus praktischen Zweck abzielt, nämlich auf die Erlösung vom „Druck des Welträtsels," und der zugleich eine Begleiterscheinung der religiösen Erhebung ist. Hieraus ergibt sich, daß sich die Verschiedenheit der Lebensideale auch in den Glaubenssystemen abspiegelt, und daß mit der Wandelung der ersteren auch der Inhalt der letzteren sich ändert.

Drei religiöse Ideen sind es, die Bender in jeder vollständigen religiösen Weltanschauung feststellt. Die erste ist die Frage nach der Bestimmung des Menschen, die zweite die Frage nach der Durchführbarkeit derselben in der Welt, und die dritte die Frage nach Gott, in welchem er, an die Grenze seines Wissens gekommen, Bürgschaften für das Recht einer idealen Weltbeurteilung sucht. Die Gottesidee bildet nach Benders Anschauung also nicht den Anfang, sondern den Abschluß der religiösen Weltanschauung; und nicht aus einer theoretischen Erkenntnis der Welt ist sie geboren, sondern aus einer Nötigung des praktischen Lebens. Grundlegend und bestimmend für den Charakter der religiösen Glaubenssysteme ist vielmehr die Auffassung vom Zwecke des Lebens, die ihrerseits erst die Bildung der beiden anderen Ideen bedingt hat. „Die organisatorische Idee der religiösen Weltanschauung ist demnach weder die Weltidee, noch die Gottesidee, sondern die Idee vom Menschen." [1])

Von diesem Gesichtspunkte aus versucht er nun die hervorgetretenen religiösen Weltanschauungen begreiflich zu machen. Er unterscheidet drei Hauptrichtungen derselben: die naturalistische, die ästhetisch-pantheistische und die ethisch-theistische. Der naturalistischen Weltanschauung, die nicht eine wissenschaftliche, sondern eine religiöse zu nennen ist, liegt eine sinnlich-egoistische Deutung des Lebenszweckes zugrunde; hierdurch bestimmt sich die von ihr gebildete Idee vom Weltganzen sowie die Idee der als kraftbegabte Materie gedachten Gottheit. Ihre elementare Form hat diese Glaubensweise in der Naturreligion, ihre ausgebildete in dem spekulativen Materialismus. Im Gegensatze dazu stellen die

[1]) Wesen der Religion S. 90.

pantheistische und die theistische Glaubensweise idealistische Formen der Welterklärung dar. Beiden liegt die Anschauung zugrunde, daß nicht die Erfüllung sinnlicher und egoistischer, sondern allgemeiner und geistiger Interessen der Zweck des menschlichen Lebens ist. Ihre Verschiedenheit erklärt er aus der verschiedenartigen Wertung der individuellen Persönlichkeit. Beim Pantheismus erscheint der einzelne nur als Mittel für die Zwecke der Gattung, und die Lebensaufgabe dieser besteht in der Herstellung einer Harmonie von Geist und Natur im unendlichen Prozesse der Kultur. Hiernach gestaltet sich einerseits die Vorstellung von der Welt, die auf eine solche Harmonie angelegt erscheint, und anderseits die Vorstellung eines Gottes, der als Einheit des Idealen und Realen gefaßt wird. Beim Theismus dagegen ist die Einzelpersönlichkeit nicht Mittel, sondern Selbstzweck, d. h. ein in sich selber wertvolles Wesen, und das Ideal vollkommenen und glückseligen Lebens ist nicht Gattungsideal, sondern persönliches Ideal. Die Beziehung desselben auf die einzelne Person — statt auf die Gattung — erklärt er teils aus dem natürlichen Wunsche, das eigene Leben fortzusetzen und so die allseitige Vollendung des persönlichen Lebens zu genießen, teils daraus, daß dieser Wunsch durch den unbedingt verpflichtenden Charakter des Sittlichen, des wesentlichsten und allgemeinsten Elementes der weltlichen Kultur, zu einer Art von Pflicht erhoben wird. Hieraus erwächst dann der Glaube an die Unvergänglichkeit der Person sowie die Nötigung, die Welt so zu beurteilen und Gott so vorzustellen, daß das Lebensideal, das der Mensch als für sich verbindlich erkennt, als durchführbar und erreichbar erscheint. Das Ergebnis Benders ist also, daß die religiöse Weltanschauung immer der Reflex der praktischen Lebensrichtung des Menschen ist. Allerdings leugnet er nicht, daß es auch metaphysische Systeme gebe, die keinen spezifisch religiösen Charakter tragen, sondern einem rein theoretischen Interesse entspringen, hält aber dafür, daß sie ursprünglich nur Hilfsmittel für die Religion zur Rechtfertigung ihres Glaubens gewesen seien.

Benders Anschauungen über das Verhältnis des Glaubens zur Wissenschaft sind folgende. Mit dem praktischen Interesse an einer Deutung des Weltlaufs nach Maßgabe des Lebensideals hat

sich fast überall das theoretische Interesse an einer Welterklärung verbunden; und diese Aufgabe haben dann die Glaubenssysteme mit übernommen, wie das die Entwicklung des Christentums zur Genüge beweist. Die Vermengung des Glaubens als einer praktisch-religiösen Weltbeurteilung mit den in einer bestimmten Epoche herrschenden wissenschaftlichen, kosmologischen, anthropologischen und physikalischen Theorien aber führt mit fortschreitender Welterkenntnis zum Konflikt beider und schadet der Freiheit der Wissenschaft, der Einheit und Wahrhaftigkeit unserer Weltansicht und dem richtigen Verständnis von der Eigenart des religiösen Glaubens. Daher hält er die Lösung des Glaubens von einer veralteten Weltanschauung für unerläßlich.

Was endlich das Verhältnis des Glaubens zur Metaphysik anbetrifft, so zeigt sich eine Verwandtschaft beider Gebiete in der Tendenz auf eine einheitliche Weltanschauung. Dagegen unterscheidet er sich nach Bender von der Metaphysik in dreifacher Hinsicht: 1) er entsteht aus dem Bedürfnis, die Lebensaufgaben, zu deren Durchführung sich der Mensch verpflichtet fühlt, als durchführbar in der Welt zu erkennen; 2) er ist seinem Wesen nach praktische Weltbeurteilung mit eudämonistischer Tendenz, und 3) er sucht die Bürgschaft für seine Wahrheit einerseits in der geistigen Nötigung, die Welt als Mittel für seine Zwecke zu betrachten, und anderseits in den Offenbarungen der Gottheit. Wie aber der Glaube vor aller Metaphysik da ist und seinen eigenen Bildungsgesetzen folgt, so bildet er sich doch stets eine Metaphysik an, weil er sich genötigt sieht, seine Rechtfertigung vor der Weltwirklichkeit zu suchen, und sich nicht mit einer immerhin schwankenden inneren Gewißheit und Verpflichtung gegenüber dem Ideal begnügen will. Namentlich bleiben die Religionen nicht bei dem bloßen Postulat Gottes stehen, sondern bemühen sich immer zugleich um den Nachweis seiner Existens und seines Wirkens. Bender sieht in der Metaphysik ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Religion und meint, daß ein idealistischer Glaube auch eine idealistische Metaphysik nach sich ziehen müsse. Anderseits entwickelt sich auf Grund der exakten Wissenschaften eine von der Religion unabhängige philosophische Metaphysik, die gewissermaßen die Summe aller Detailwissen-

schaften zieht und ausschließlich zur Befriedigung des menschlichen Erkenntnistriebes dient. Da sie die Bedingungen und Grenzen aller, also auch der religiösen Erkenntnis feststellt, so ist die theologische Metaphysik von ihr abhängig.

Äußerlich betrachtet — das ist das Resultat der Benderschen Hypothese — erscheint die Religion als ein dualistisches System geistiger Betätigung des Menschen. Aber zwischen den beiden konstanten Erscheinungsformen derselben, der religiösen Erhebung und dem religiösen Glauben, existieren überall Beziehungen, die auf eine Einheit des religiösen Vorgangs schließen lassen. Diese Einheit liegt in der Idee von der Lebensbestimmung des Menschen und ihrer Durchführbarkeit unter den Hemmnissen des Daseins. So stellt sich die Religion, wenn man von den ausgebildeten Kultus- und Dogmensystemen weg auf die ihnen zugrunde liegenden Motive sieht, trotz der Doppelseitigkeit ihrer Erscheinungsformen als ein einheitlicher geschlossener Akt dar, der im Dienste der Selbstbehauptung des Menschen steht. Die Teilung dieses einheitlichen Prozesses in zwei Grundfunktionen aber ist teils durch psychologische Gesetze, teils durch die allgemeinen Bedingungen unserer Lebensentwicklung in der Welt, d. h. den Wechselverkehr des Individuums mit der Außenwelt, bedingt. —

Zum Schlusse ist noch die Frage zu erörtern, ob die Religion nach Benders Auffassung als ein gesetzmäßiger und notwendiger geistiger Vorgang anzusehen ist. Diese Frage ist zu bejahen. Ihm ist die Religion als eine Erhebung des Gemüts über die beengenden Schranken der Wirklichkeit zu den Idealen der Vollkommenheit keine zufällige und vorübergehende, sondern eine geschichtlich und ethisch in dem Wesen des Menschen begründete Erscheinung, entsprungen aus einem in der Menschenseele vorangelegten Idealismus, der sich in dem allgemeinen Werdeprozeß des geistigen Lebens als eine reale Macht entwickelt. Damit stellt er die Religion ganz in die Reihe der naturgesetzlichen Erscheinungen hinein und weist ihr einen in der allgemeinen Ordnung des Daseins gesicherten Grund an. Jede Zufälligkeit ihres Ursprungs wird durch die Einheit und Allgemeinheit ihrer Erscheinung zugunsten einer inneren Notwendigkeit ausgeschlossen. Diese Notwendigkeit erkennt er der Religion

teils nach ihren Anlässen und teils nach ihren Ansätzen zu. Die Anlässe ergeben sich einerseits aus der Natur des Menschen, anderseits aus den Weltverhältnissen, sind also teils subjektiver, teils objektiver Art. Der Trieb nach Befriedigung seiner wesentlichen Bedürfnisse macht sich beim Menschen mit der Gewalt eines elementaren Naturtriebs geltend. Aber mit derselben Notwendigkeit macht er die Erfahrung, daß die Welt seinem Verlangen Hindernisse in den Weg stellt, die er aus eigener Kraft nicht beseitigen kann. Dies ist nun der Punkt, wo — und zwar wieder mit gesetzmäßiger Notwendigkeit — der allgemeine Lebensprozeß in den religiösen Prozeß umschlägt. Aus dem Gegensatz zwischen dem Triebe des Menschen nach Selbstbehauptung und der Welt erwächst der Wunsch nach Aufhebung der Schranken, der dann die greifbarere Form des Glaubens und der Hingabe an weltleitende Mächte annimmt. In dieser allgemeinen Form betrachtet er den religiösen Prozeß als einen notwendigen Vorgang. Dagegen ist die volle Ausbildung der religiösen Weltansicht und die zweckbewußte religiöse Erhebung ein Akt, auf dessen Ausübung der Mensch verzichten kann. Wo es aber zur weiteren Ausgestaltung der Religion kommt, gilt nach Bender die Erkenntnis, daß auch, was die inhaltliche Bestimmtheit derselben anbetrifft, von einer Gesetzmäßigkeit geredet werden kann. Sie zeigt sich in der bereits angeführten Tatsache, daß die gesamte Religion in Glaube und Praxis ihren Grundcharakter immer von der praktischen Lebensrichtung des Menschen empfängt; diese reflektiert sich nicht nur in der Weltidee und in der Gottesidee, sondern bestimmt auch den Charakter der Offenbarung und der Erlösung. Er bezeichnet dies als das Gesetz der Individuation der Religion.

II. Gehen wir nun dazu über, Benders Anschauungen über den Wert der Religion darzulegen. Hierbei ist zu zeigen, wie er einerseits das Verhältnis der Religion zum Kulturprozeß im allgemeinen und anderseits das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit im besonderen auffaßt. Daraus ergibt sich dann der Wert, den er der Religion zuerkennt.

Sehen wir zu, wie er das Verhältnis der Religion zur weltlichen Kultur im allgemeinen bestimmt. Es handelt sich

dabei zunächst um die Gemeinsamkeit beider Gebiete, sodann um ihre Differenz und endlich um die Frage nach der Priorität. Gemeinsam ist beiden Gebieten zunächst der Boden, aus dem sie entspringen: es ist der Kampf ums Dasein, den der Mensch mit Natur und Gesellschaft zu führen hat. Beide sind weiter Erscheinungen eines und desselben Grundtriebes: des Triebes nach Behauptung des eignen Selbst. Beide verfolgen dasselbe Interesse: die theoretische und praktische Beherrschung der Naturwelt für die Zwecke der Menschenwelt. Beide tun es nach Maßgabe der Gesetze des natürlichen und geistigen Lebens, von deren Beobachtung jene abhängt. Beide tun es in denselben Formen: durch die theoretische Erkenntnis und das praktische Handeln. Beide tun es zu denselben Zwecken: zur vollen Befriedigung und Beseligung des einzelnen wie der Gesamtheit. Beide bewegen sich endlich in denselben relativen Gegensätzen, ohne welche überhaupt keine Bewegung denkbar ist: in den Gegensätzen von Natur und Geisteswelt, von Individuum und Gattung. In allen diesen Relationen besteht lediglich eine Harmonie zwischen Kulturprozeß und Religion. Es ist also derselbe einheitliche Lebensprozeß, der in der Religion wie in der Kultur vor sich geht. Es fragt sich nun, worin Bender ihren Unterschied sucht. Der Kulturprozeß, sagt er, führt genau bis an die Grenze, wo die Religion einsetzt. Erst da, wo die Verwirklichung des Lebensideals von Bedingungen abhängig erkannt wird, die außerhalb des Machtbereiches des Menschen liegen, funktioniert der der Kultur zu Grunde liegende Selbsterhaltungstrieb religiös und wird das Streben nach dem Ideal zum religiösen Streben.[1]) „So lange in diesem Prozesse, in welchem sich die Gesellschaft zur Beherrschung der Natur und zum Genusse der Güter ihrer Arbeit verbindet, der Erfolg das Bemühen krönt, haben wir das reine Erzeugnis menschlicher Kraft vor uns, also den Kulturprozeß im eigentlichen Wortsinn. Wo aber in diesem selben Prozeß der einzelne oder die Gesellschaft auf Hemmnisse stößt, an denen sie mit ihrem Lebenstriebe zu scheitern drohen, mögen das physische oder intellektuelle oder moralische Hemmnisse sein, da nimmt der Prozeß

[1]) Kampf um die Seligkeit, S. 64 Anm. 3.

der Lebensbereicherung den religiösen Charakter an, d. h. wir erhalten unser Lebensinteresse im idealen Wunsch, im Gebet, in der Hoffnung aufrecht, obwohl wir auf ihre faktische Durchsetzung verzichten müssen unter den Hemmnissen der Welt.“ [1]) Es handelt sich in der Religion also nicht um andere Interessen und Bestrebungen wie im Kulturleben, sondern nur um eine andere Form der Betätigung derselben.

Es erübrigt noch die Frage nach der Priorität von Religion und weltlicher Kultur. So weit verbreitet die Ansicht ist, daß die Religion ganz unabhängig vom Kulturleben bestehe und geradezu die Rolle der Erzeugerin aller höheren Kultur in der Geschichte wie im Einzelleben spiele, so kann doch nach Bender unter Voraussetzung der Richtigkeit seiner Hypothese vom Wesen der Religion kein Zweifel darüber sein, daß nicht die Religion den Kulturprozeß, sondern umgekehrt der Kulturprozeß die Religion hervorbringt. Er stellt also der Theorie von der Unabhängigkeit der Religion ihre Abhängigkeit vom Kulturprozeß, und zwar in allen seinen Formen, die sittliche nicht ausgenommen, gegenüber. Zum Erweise dessen versucht er nun zunächst einige Einwände zu widerlegen, die gegen seine These ins Feld geführt werden könnten. Allerdings lehrt die Geschichte, daß bei den Völkern des Altertums alle Ordnungen des privaten und öffentlichen Lebens direkt auf den Willen der Gottheit zurückgeführt wurden, aber das bedeutet doch nicht, daß diese selbst aus der Religion entstanden sind; vielmehr setzt die religiöse Sanktionierung aller Lebensverhältnisse nach ihm schon eine gewisse Entwicklung derselben voraus. Gewiß hat es die christliche Kirche im Mittelalter als ihr Recht betrachtet, die weltliche Kultur unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, ja selbst die staatliche Organisation durch die kirchliche zu ersetzen gesucht. Aber die Geschichte zeigt auch, daß eine höhere Entwicklung der Kultur nur möglich war in der Form der Emanzipation von der Kirche, ein Beweis, daß die Kultur unabhängig von der Religion ihre eigenen, in der Natur der Sache begründeten Wege geht. Auch die Tatsache, daß sich die Religion hin und wieder eine

[1]) Wesen der Religion, S. 161.

hierarchische Organisation gegeben hat, noch ehe ein selbständiges Staatswesen entstand, kann keinen stichhaltigen Grund gegen seine Behauptung abgeben; sie ist nur ein Beweis dafür, daß, je geringer die kulturellen Leistungen sind, desto wichtiger der religiöse Prozeß und desto einflußreicher die Hierarchie erscheint. Diesen Einwänden gegenüber führt er nun eine Reihe von Gründen an, die direkt seine Theorie stützen sollen. Zunächst ist es nach seiner Meinung nicht möglich, die verschiedenen Formen der Arbeit, des Erwerbes und des Handels aus der Religion abzuleiten. Ebenso leugnet er, daß die Entstehung von Sitte, Recht, Verfassung, Kunst und wissenschaftlicher Erkenntnis aus ihr erklärt werden können. Den besten Beleg für seine Ansicht aber sieht er in der Entwicklung der Religion aus der Naturreligion heraus. Die Tatsache nämlich, daß der Mensch, sobald er Einsicht in die Naturkräfte gewinnt, diese nicht mehr als höhere Wesen verehrt, kann nach ihm nur als Folge einer fortgeschrittenen Kultur begriffen werden. Weit entfernt also, daß die Religion die Grundlage des Kulturprozesses bildet, ist sie nach Bender vielmehr nur der Versuch, ihn zu ergänzen und zu vollenden, und zwar an der Stelle, wo sich die Grenzen des Könnens und Wissens zeigen. Hieraus macht er nun auch zwei Tatsachen begreiflich. Einmal diese, daß die Anfangsstufen der geschichtlichen Entwicklung einen ausgeprägten religiösen Charakter haben. Je unentwickelter nämlich das Wissen des Menschen ist, und je mehr er seine Abhängigkeit von unbekannten Mächten empfindet, desto stärker ist der religiöse Trieb. Sodann erklärt sich nach ihm daraus auch die andere Tatsache, daß mit der fortschreitenden Kultur das religiöse Bedürfnis zurücktritt. Jeder Erfolg in der Erkenntnis der Welt wie in der sittlichen Ordnung der Gesellschaft und des eigenen Lebens muß ja dem religiösen Bedürfnis Abbruch tun.[1]) „Man darf es geradezu als Regel aufstellen, daß das religiöse Bedürfnis sinkt und steigt, je nachdem das kulturelle Handeln des Menschen in der Welt von Erfolg oder Mißerfolg begleitet wird.“ [2]) Dabei ist

[1]) Wesen der Religion, S. 163.
[2]) A. a. O., S. 145.

er nun aber doch nicht der Meinung, daß das religiöse Bedürfnis mit den Fortschritten der kulturellen und sittlichen Leistungen der Menschheit gänzlich verschwinden werde. „Es ist dafür gesorgt, soweit wir überhaupt zu sehen vermögen, daß diese Fortschritte ihr Maß und ihre Grenzen behalten.“ [1])

Schließlich erwähnt er noch zwei Erscheinungen, die das Verhältnis von Religion und Kultur betreffen: die religionslose Kultur und die kulturfeindliche Religion. Die erstere will den religiösen Prozeß zugunsten des allein berechtigten Kulturprozesses aufheben. Die Lücken im Wissen werden hier nicht durch den Glauben, sondern durch die Hoffnung auf eine fortschreitende Enträtselung des Weltprozesses ausgefüllt, die Mißerfolge im Kulturleben nicht durch die Hingabe an überweltliche Mächte, sondern durch die fortschreitende Kulturarbeit wettgemacht. Den Gegensatz dazu bildet die kulturfeindliche Religion, die bei allen höher entwickelten Völkern vorkommt. Sie zeigt sich in doppelter Weise: entweder so, daß sie, mit einer älteren Kultur verwachsen, sich in Feindschaft mit der fortschreitenden Erkenntnis setzt — in diesem Falle handelt es sich aber nicht um einen reinen Gegensatz von Religion und Kultur — oder so, daß der Religiöse überhaupt der Welt und allem weltlichen Handeln den Rücken kehrt und sich durch besondere „überweltliche“ Übungen für den Himmel vorbereitet. Beide Extreme, die religionslose Kultur und die kulturfeindliche Religion, beurteilt Bender als abnorme Erscheinungen.

Wir gehen nun zur Darstellung des zweiten Punktes über, der das Verhältnis der Religion zur Moral betrifft. Sowenig wie der übrige Kulturprozeß ist die Sittlichkeit nach Bender aus der Religion hervorgegangen. Sie hat sich unabhängig von ihr, ihren eigenen Gesetzen folgend, entwickelt und ihrerseits einen umgestaltenden Einfluß auf die Religion ausgeübt. Im einzelnen sind es nun nach ihm drei Faktoren, auf denen die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beruht. Zunächst ist es das Gesetz des Interessenausgleichs, das zu einer rechtlichen Ordnung des gemeinsamen Lebens in Familie, Stamm und Volk geführt hat. Sodann

[1]) Wesen der Religion, S. 154.

ist es die Erkenntnis, daß die Zwecke des Daseins nur in der Gemeinschaft erreichbar sind, und daß demgemäß jeder sein Streben nach Lebensbefriedigung durch die Rücksicht auf andere einzuschränken hat, wobei die natürlichen Instinkte des Mitleids, der Gerechtigkeit, der Familienliebe usw. zu Hilfe kommen. Und endlich ist das Auftreten mächtiger Persönlichkeiten, in denen sich diese Motive in besonderer Stärke geltend machen, für die selbständige sittliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung gewesen.

Für die von ihm behauptete Unabhängigkeit des moralischen Prozesses vom religiösen macht Bender eine Reihe von Gründen geltend. Vor allem verweist er auf die Umwandlung der Nationalreligionen in Menschheitsreligionen, die wesentlich durch die Humanisierung des Sittlichen, das seinen national-politischen Charakter abstreifend sich allmählich zum allgemein Menschlichen erweitert, bedingt ist. Daß diese Erweiterung der Sittlichkeit bis zu ihrem Höhepunkt nicht aus der Religion entspringt, beweisen ihm der Buddhismus, der Stoizismus und ähnliche Richtungen in der alten Welt. Ferner stützt er sich auf die Beobachtung, daß die religiöse Deutung der sittlichen Gebote am lebhaftesten bei großen sittlichen Konflikten auftritt, woraus er schließt, daß das Sittengesetz — ebenso wie das Naturgesetz — das religiöse Bewußtsein erst entbindet, wo sich der Mensch seinen Anforderungen nicht gewachsen fühlt. Von Wichtigkeit für seine Theorie erscheint ihm weiterhin die Tatsache, daß die Entwicklung des religiösen und moralischen Bewußtseins keineswegs parallel läuft, wofür er das Reformationszeitalter mit seiner religiösen Energie und seiner Roheit in der Beurteilung sittlicher Verhältnisse zum Zeugnis aufruft. Endlich bezieht er sich auf das Faktum der gänzlichen Emanzipation der Moral von der Religion, wie sie sich namentlich seit Kants Auftreten im Protestantismus vollzogen hat. „Ich weiß in der Tat nicht, wie man die Ableitung der Moral aus der Religion angesichts einer Kulturentwicklung aufrecht erhalten will, welche die Religion bestenfalls als ein Hilfsmittel der Moralität, nicht selten aber geradezu als ein Hemmnis derselben uns hat erkennen lassen.“ [1]) Den Einwand aber, daß doch wenigstens im

[1]) Wesen der Religion, S. 153.

Christentum das sittliche Ideal durch und durch religiös bedingt sei, insofern Jesus das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe aus seinem Gottesbewußtsein abgeleitet habe, widerlegt er durch die Bemerkung, daß die Ausdehnung der Liebe Gottes auf alle Menschen nur möglich war, nachdem man die wesentliche Gleichheit der Menschen zuvor erkannt hatte, vor allem die Gleichheit ihres sittlichen Berufes. Erst nachträglich sei dann dieses Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens erkannt und gedeutet worden.

Wir ziehen aus den Darlegungen über das Verhältnis der Religion zur Kultur und Sittlichkeit das Ergebnis für den Wert, den er der Religion zuspricht, wobei wir das Resultat durch sonstige hierhin gehörige Äußerungen Benders ergänzen wollen. Hat nicht die Religion den Kulturprozeß, sondern umgekehrt dieser die Religion erzeugt, so ist sie mithin keine ursprüngliche, sondern eine sekundäre, eine abgeleitete Form des geistigen Lebens der Menschheit. Selbst der Unterschied der Glaubens- und Kultussysteme liegt nicht in der Religion selber begründet; die geistige Organisation, die sich im Verkehr mit der Außenwelt nach der theoretischen und praktischen Richtung betätigt, hat ihn hervorgebracht. Mit dem Fortschritt der Kultur tritt das religiöse Bedürfnis zurück; verliefe der Kulturprozeß ungehemmt, so würde Religion nie entstehen. Ferner kann man auf den religiösen Prozeß, wie die Geschichte zeigt, verzichten, wenigstens auf den zielbewußten; in die Kultur dagegen wird man hineingeboren; in ihr leben wir mit Notwendigkeit. Die Religion ist nicht die einzige Erscheinung, die eine erlösende Macht besitzt. Die menschliche Kulturarbeit hat selbst einen erlösenden Wert für den Menschen; Wissenschaft, Recht, Sittlichkeit, technische Naturbeherrschung sind ebensowohl erlösende Mächte. Ihr eignet kein anderer und höherer Ursprung als den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes; weder ist sie aus übernatürlicher Offenbarung entstanden noch ist ihr eine besondere Anlage, ein eigenes seelisches Organ vorbehalten; in rohen Anfangszuständen hat sie ihre Wurzel. Sie ist endlich ebenso oft in den Dienst verwerflicher und nichtsnutziger wie sittlich guter Zwecke getreten: sie hat in der alten Welt die Macht der Tyrannen geheiligt, sie hat das Alte und Absterbende gegen den Fortschritt verteidigt, sie hat den

krassesten Aberglauben in Schutz genommen, sie hat das Verbrechen gesegnet.[1]) Der Religion einen besonderen Grad von Heiligkeit zuschreiben zu wollen, ist darum lediglich ein Vorurteil.[2])

So scheint die Religion nach Bender nur einen recht bedingten Wert zu haben und ein sehr niedrig stehendes Phänomen des geistigen Lebens zu sein. Das ist aber durchaus nicht der Fall; vielmehr spricht er ihr einen bleibenden und unvergänglichen Wert zu. Er weiß, daß die Religion niemals verschwinden wird und verschwinden kann, da der Anlaß dazu, das Mißverhältnis zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit in uns und um uns, auch bei fortschreitender Kultur immer bleiben wird. Mag sie im Verlaufe ihrer Entwicklung sich noch so oft schlechten und verbrecherischen Zwecken angepaßt haben, er weiß auch, daß aus ihrem Schoße schöpferische und erlösende Ideale aufgestiegen sind, zu denen wir noch heute mit andächtiger Bewunderung aufblicken. Nicht eine zufällige, willkürliche Erscheinung im Leben von Individuen ist ihm die Religion, sondern ein notwendiger und gesetzmäßiger Akt des menschlichen Geistes. Eine religionslose Kultur erscheint ihm als Unding. Mögen die Lehrsysteme der Theologen hinfallen und die Wunder ihren Wert verlieren, der Glaube bleibt, er lebt ohne sie fort.[3]) Ja selbst wenn der Materialismus bewiesen würde und der Nachweis gelänge, daß alle geistigen Prozesse die naturnotwendige Folge von Nerven- und Muskelbewegungen wären, das Bedürfnis und das Recht zu einer Weltbeurteilung nach Maßgabe unserer Ideale würde trotzdem bestehen bleiben.[4]) Mit den Füßen zwar wurzelnd in dem gemeinen Erdreich, dem alles Lebendige entspringt, aber mit dem Haupt in die Wolken ragend, ist und bleibt sie nach Bender eine berechtigte, notwendige und sieghafte Waffe im Kampf ums Dasein, bestimmt, im Bunde mit aller anderen Kulturtätigkeit unsere unvollkommene Welt in eine vollkommenere umzugestalten.

---

[1]) Kampf um die Seligkeit, S. 18, 19.
[2]) A. a. O., S. 1.
[3]) Wesen der Religion, S. 138.
[4]) A. a. O., S. 94.

III. Wir kommen zum dritten Teile unserer Darstellung, der Benders Anschauungen über den Wahrheitsgehalt der Religion enthalten soll. Dabei geben wir zunächst seine Anschauungen über die Wahrheit der Religion im allgemeinen und sodann über die des Christentums im besondern. In ersterer Beziehung handelt es sich um den Offenbarungs- und Gottesglauben, den Unsterblichkeitsglauben und den Wunderglauben.

Alle historischen Religionen berufen sich zur Begründung ihrer Glaubens- und Kultussysteme auf „Offenbarungen", aus welchen sie deren unbedingte Autorität ableiten, und auch die mystischen und rationalistischen Richtungen verzichten nicht auf diesen Anspruch. Aber die Vorstellung von der Offenbarung hat sich im Laufe der Geschichte bedeutend gewandelt. Das gilt einerseits vom Inhalt und anderseits von der Form.

Der Offenbarungsglaube ist nach Bender ganz und gar durch das wechselnde religiöse Bedürfnis bedingt, sodaß die Entwicklungsgeschichte des Offenbarungsbegriffs parallel läuft mit der des religiösen Bedürfnisses. Richtet sich aber das religiöse Bedürfnis darauf, den Menschen von den Zweifeln über seine Lebenszwecke und von den Hemmnissen, die sich ihrer Durchführung entgegenstellen, zu befreien, so betrachtet nun der Mensch alle diejenigen Erscheinungen in Natur und Geschichte als Offenbarungen der Gottheit, die ihn in der Lösung seiner Aufgaben unterstützen. Das sind für den Naturmenschen die Naturerscheinungen, die ihm im Kampf um seine sinnliche Existenz von Nutzen sind, für die Kulturvölker historische Vorgänge, welche ihr Wohl fördern, für die universell-sittlichen Völker die Personen und Ereignisse, die eine Bedeutung für die ganze Menschheit haben. „Die religiöse Offenbarung wird an ihrer Erlösungsfähigkeit — nicht an ihrer Wunderhaftigkeit — erkannt; und Offenbarung und Erlösung sind auf allen Religionsgebieten Korrelatbegriffe." [1])

Diese Form des geschichtlichen Offenbarungsglaubens nun, welcher in Natur und Geschichte Kundgebungen des göttlichen Willens sieht, wandelte sich unter dem Einfluß der antiken

[1]) Wesen der Religion, S. 212.

Anschauung von einem örtlichen Getrenntsein der oberen und der unteren Welt, in die mythische Form, d. h. es werden die Ideale vollkommenen Lebens, weil sie in dieser Welt auf Hemmnisse stoßen, in den unendlichen Weltraum hinausprojiziert und lokalisiert und dann als von der oberen Welt in die untere hineinwirkend gedacht. Die Unterscheidung zweier — oder dreier — Welten ist nach Bender geradezu von entscheidender Bedeutung für die Form der Offenbarungsidee geworden. Die Offenbarung vollzieht sich nunmehr in der Gestalt eines wunderbaren Wechselverkehrs der Irdischen mit den Himmlischen, die entweder als Inkarnationen der Gottheit selbst vom Himmel zur Erde herniedersteigen oder doch durch Inspirationen aus der höheren Welt befähigt sind, den Gläubigen ihren Lebenszweck zu offenbaren und zugleich die Garantieen dafür zu bieten, daß derselbe tatsächlich verwirklicht werden wird, sei es in der Gegenwart, sei es in der Zukunft.

Aber noch auf einen anderen Gegensatz weist er hin, der in der Geschichte des Offenbarungsglaubens zutage getreten ist: das ist der Gegensatz zwischen äußerer und innerer Offenbarung. Stützen sich die großen geschichtlichen Religionen überall auf historische Tatsachen und Persönlichkeiten als Offenbarungsträger, so berufen sich die mystischen und rationalistischen Richtungen auf eine Offenbarung Gottes im Inneren des Menschen und finden diese entweder in einer unmittelbaren Selbstbezeugung der Gottheit im menschlichen Gemüte oder im Gewissen oder endlich in einer angeborenen Gottesidee.

Welche Bedeutung erkennt nun Bender dem Offenbarungsglauben in seinen verschiedenen Formen zu?

Die Deutung der Mystiker lehnt er ab. Eine unmittelbare Selbstbezeugung der Gottheit im Menschengemüte ist ihm eine leere Redensart. In Wirklichkeit ist das Gefühl unmittelbarer Gottesnähe durch eine Fülle von Erfahrungen vermittelt, deren sich eben der Mystiker nicht bewußt wird, durch Erziehung, Tradition, Gesellschaft, Geschichte usw. Das ist selbst bei den Heroen und Propheten der Religion der Fall, die sich in unmittelbarer Einheit mit Gott wissen; auch ihr religiöses Bewußtsein ist das Resultat von z. T. noch nachweisbaren Vermittlungen.

Ebenso verwirft er die rationalistische Erklärung von einer bei allen Menschen sich kundtuenden Stimme Gottes im Gewissen, in dem er sich „unmittelbar" bezeugen soll. Von einer solchen kann aber nicht die Rede sein, da einerseits das Gewissen seine Entwicklungsgeschichte hat und da anderseits die Betätigung unseres Geistes nicht nur nach seiner formalen, sondern auch nach seiner materialen Seite durch die Wechselwirkung mit der Welt bedingt ist.

Endlich erscheint ihm auch die Berufung auf eine angeborene Gottesidee nicht haltbar, wofür er teils auf die Mannigfaltigkeit der Gottesvorstellungen, teils auf die Tatsache des Atheismus hinweist, der nicht nur auf den höchsten, sondern auch auf den niedrigsten Entwicklungsstufen aufgetreten ist.

Demnach verwirft er also die innere Offenbarung in jeder Form. Wie stellt er sich nun zu der mythischen Offenbarungsidee? Einen Erkenntniswert hat sie nicht. Die antike Vorstellung von einem Himmel, in dem Gott und die Seligen tronen, hat für uns, denen die Unendlichkeit des Alls aufgegangen ist, keinen Sinn; es ist eine „märchenhafte Idealwelt", für die seit Kopernikus in der Welt kein Raum mehr ist. Mit unserer Welterkenntnis hat sich unsere Gottesidee ins Unendliche erweitert. Wir wissen es besser und deutlicher als Paulus und Luther, daß auch der „offenbare" Gott ein verborgener geblieben ist, und kennen keine Offenbarung mehr, die sich durch Engel und Genien vermittelt. Wohl aber hat der Mythus für uns die Bedeutung einer Kunstform zur Darstellung dessen, was uns in der Religion ewig Geheimnis bleibt, und keine religiöse Weltanschauung kann ihn entbehren. Solange wir uns dessen bewußt bleiben, sagt Bender, daß die mythische Vorstellungswelt der Religion nur eine symbolische Bedeutung für uns haben kann, unterliegt ihr Gebrauch keinem Bedenken, ist doch das Bild überhaupt die einzige Form der Darstellung des Übersinnlichen. Wir können garnicht umhin, die Welt des Ideals in den unendlichen Weltraum hinauszuprojizieren und ihn als den eigentlichen Sitz der Gottheit, die kein Raum umschließt, zu bezeichnen. Wir reden von Gott wie die Alten als von einem persönlichen, transzendenten, menschenähnlichen Wesen,

dem Schöpfer und Erhalter der Welt und Richter der Menschen, wohl wissend, daß alle unsere Begriffe nicht hinanreichen an die Erkenntnis eines Wesens, das „weder durch innere noch durch äußere Erfahrung in unmittelbare Berührung mit uns tritt."

Prüfen wir nun, welche Auffassung Bender vom Offenbarungsglauben in seiner geschichtlichen Form hat, m. a. W. die Frage nach der Objektivität des religiösen Verhältnisses, bei der wir etwas länger verweilen müssen. Man könnte versucht sein, sagt Bender, die Religion als Form eines zwar subjektiv wertvollen, aber objektiv unerweisbaren Idealismus anzusehen, eine Auffassung, als deren Hauptvertreter man Fr. A. Lange wird bezeichnen dürfen. Man kann sich mit der Erkenntnis zufrieden geben, daß die Schaffung einer Idealwelt, in der der Mensch einen Ersatz für die Mängel der empirischen Welt sucht, einem notwendigen, unvermeidlichen Impulse des Geistes entspringt; man kann den eminent praktischen Wert des religiösen Glaubens und seine theoretische Unwiderleglichkeit dartun und ihn doch für eine Illusion erklären — „man kann Religion haben und auf Offenbarung verzichten." [1]) Die Religion wäre in diesem Falle nur die Verdichtung unserer Wünsche, ein Phantasiegebilde, und die Götter nichts anderes als „Wunschwesen", die sich der hinfällige Mensch schafft, weil er sie nötig hat. Dadurch würde dann die Religion in die allernächste Nähe der Kunst gerückt werden. Ihre Gemeinsamkeit bestände nicht nur darin, daß beide den Menschen in eine Idealwelt versetzen, in der sie ihm alles das in seliger Wirklichkeit zeigen, wonach er sich im kämpfenden Leben immer vergeblich sehnt, sondern auch darin, daß ihnen die Wirklichkeit der vorgestellten Gegenstände nebensächlich ist.

Teilt nun Bender selber diese Auffassung von der Religion? Man hat versucht, dies als seine Meinung zu erweisen.[2]) Und in der Tat finden sich bei ihm eine Reihe von Äußerungen, die für eine solche Schlußfolgerung manches Material darbieten. Nicht die

---

[1]) Wesen der Religion, S. 236.

[2]) So F. Richter in der Protest. Kirchenzeitung 1885, Nr. 50, und A. Lasson in den Preuß. Jahrb. 1886, Heft 3.

Frage nach Gott ist die Lebensfrage der Religion, sondern die Frage nach dem Menschen. Alle religiöse Weltanschauung ist anthropozentrisch.[1]) Die Gottesidee ist nur die „Hilfslinie", die der Mensch zieht, um sich sein Dasein in der Welt verständlich zu machen, die anbetende Erhebung zur Gottheit nur ein „Hilfsmittel".[2]) Eine Selbstbezeugung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste gibt es so wenig wie eine religiöse Anlage;[3]) das Gottesbewußtsein ist lediglich das Produkt der Erfahrung des Menschen in der Wechselwirkung mit der Welt.[4]) Der Glaube weiß nichts vom Menschen, nichts von der Welt, am wenigsten etwas von Gott. Aber unter dem Druck des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit glaubt der Mensch, daß die Welt von einem Gott geleitet werde, der ein ebenso getreues Ebenbild des Menschen ist, wie der Mensch sich sein Ebenbild zu sein rühmt.[5]) Die Religion ist überall nur eine Tätigkeit des Menschen, und nirgends eine Tätigkeit der Gottheit.[6])

Aus Offenbarung ist nach Bender der religiöse Prozeß nicht entstanden. Die Erklärung der Religion aus Offenbarung ist auch nachweisbar überall erst verhältnismäßig spät aufgetreten zugleich mit dem Bedürfnis der Sanktionierung der sozialen Lebensverhältnisse.[7]) Die theologische Offenbarungshypothese ist aus hierarchischen Tendenzen entsprungen und hat einen Erkenntniswert nie beansprucht.[8]) Einen Glaubenssatz, einen kultischen Gebrauch, ein sittliches Gebot auf Offenbarung zurückzuführen, bedeutet nichts anderes als die unbedingte Geltung ausdrücken, die sie im Lauf der Zeit gewonnen haben. Die Organisation einer Religion fixiert sich unter dem „Vorgeben", daß alle ihre Bestandteile durch Offenbarung

---

[1]) Wesen der Religion, S. 85, 78.
[2]) A. a. O., S. 22.
[3]) A. a. O., S. 10, 231; Kampf um die Seligkeit, S. 8.
[4]) A. a. O., S. 233.
[5]) Wesen der Religion, S. 138.
[6]) Kampf um die Seligkeit, S. 6.
[7]) Wesen der Religion, S. 43.
[8]) A. a. O., S. 189.

gegeben sind.[1]) Nicht anders steht es nach Bender mit der christlichen Offenbarung. Über das Wesen Gottes und der idealen Welt wissen wir mit ihr nicht mehr als ohne sie.[2]) Dem christlichen Glauben ist es vollkommen gleichgiltig, ob die Ideen von Weltschöpfung und Weltzweck, ob die Idee eines ebenso allmächtigen wie heiligen Gottes der Wirklichkeit entsprechen oder nicht.[3]) Ja, die Gottesidee, welche der christliche Theismus aufstellt, ist ein Gedankenbild mehr unserer Phantasie wie unseres Verstandes.[4])

Aber auch mit der praktischen Begründung des Glaubens ist es nichts. Das Gute „an sich" ist ein ebenso dunkler Gedanke wie das Sein „an sich". Wer den Glauben der wissenschaftlichen Kritik zu entziehen meint, indem er ihn auf die „absolute Tatsache" des Sittlichen gründet, der übersieht, daß eben das Sittliche selbst, wie es sich aus dem Naturleben entwickelt hat und an dasselbe für uns dauernd gebunden erscheint, eine ebenso wandelbare wie fragwürdige Größe ist.[5]) Kants moralische Beweise für Gott und Unsterblichkeit aber erklären nichts als den Wunsch, zur unvollkommenen eine vollkommene Welt hinzuzudenken.[6]) Durch Benders Bestreitung der unbedingt verpflichtenden Kraft des Sittlichen in der oben angeführten Stelle — es finden sich auch gegenteilige Äußerungen bei ihm — scheint auch die letzte Stütze der religiösen Gewißheit zerstört.

Demnach scheint kaum etwas anderes übrig zu bleiben als die Feuerbach'sche Hypothese, daß der Glaube lediglich das Produkt der eudämonistischen Herzenswünsche und darum ohne alle objektive Wahrheit ist. Es scheint nicht ohne Berechtigung zu sein, wenn man die Benderschе Religionstheorie als den „enthüllten Feuerbachianismus der Ritschl'schen Theologie" bezeichnet hat. Aber er ist nun doch weit davon entfernt, sich zu diesem extremen

---

[1]) Wesen der Religion, S. 262.
[2]) A. a. O., S. 246.
[3]) A. a. O., S. 109.
[4]) A. a. O., S. 105.
[5]) A. a. O., S. 83.
[6]) A. a. O., S. 237.

Standpunkt zu bekennen. Im Gegenteil, er versucht auf verschiedenen Wegen zwar nicht dem Dogma, wohl aber dem religiösen Glauben seine Wahrheit zu retten. Dem Glauben kann es nicht gleichgiltig sein, urteilt er, ob seine Ideen der Wirklichkeit entsprechen oder nicht, er verlangt die Überzeugung, daß der Appell an die weltleitenden Mächte kein bloß illusorischer Akt ist.[1]) Er betrachtet es als ein seltsames Mißverständnis, wenn man befürchtet, daß bei einer rein natürlichen Erklärung der Religion nicht nur deren Wahrheit, sondern auch Gott selbst preisgegeben werde.[2]) Ausdrücklich erklärt er: „Wenn wir sagen, das religiöse Bedürfnis bestimmt selbst die Offenbarungen, an denen es sich nährt, so leugnen wir damit nicht die objektive Realität dieser Offenbarungen.“ [3]) Er bestreitet, daß der Egoismus der „Vater des religiösen Handelns“ sei, daß der Mensch die „Wunschwesen“ der Götter nur zu Hilfe rufe, wo er sich selbst nicht mehr helfen kann und doch seine liebsten Lebensinteressen nicht fahren lassen will.[4]) Er weiß, daß die ganze Welt Gottes ist, der überall die Menschen zu dem gleichen Ziele führt, wenn auch auf verschiedenen Wegen, und daß der Offenbarungsglaube so unanfechtbar ist, wie die Tatsachen in Natur und Geschichte, auf die er sich stützt.[5]) Es kommt ihm nicht in den Sinn zu leugnen, daß sich in der Person Christi die höchste Offenbarung der Gottheit vollzogen habe,[6]) und unmöglich kann er das Dasein Gottes leugnen und die Religion für Illusion halten, wenn er darin, daß Christus die Mittel der Erlösung von Schuld und Sünde in die Welt eingeführt hat, die Bürgschaft für das Vorhandensein Gottes und einer idealen Welt erblickt.[7]) Unumwunden bejaht er die Frage, ob es in Natur und Geschichte Erscheinungen gebe, die uns berechtigen, sie als Emanation einer uns und die gesamte Welt beherrschenden Macht aufzufassen.[8])

[1]) Wesen der Religion, S. 41.
[2]) Kampf um die Seligkeit, S. 6.
[3]) Wesen der Religion, S. 211.
[4]) A. a. O., S. 29.
[5]) A. a. O., S. 325.
[6]) A. a. O., S. 226.
[7]) A. a. O., S. 246.
[8]) A. a. O., S. 240.

Wird das Dasein und Wesen Gottes und die Wirklichkeit unserer Beziehung zu Gott in Frage gestellt, weil wir sie nur in Bildern und in der lallenden Sprache der Kinder anzudeuten vermögen? fragt er.[1]) Ferner: Er wehrt sich ausdrücklich gegen die Unterstellung, daß ihm Gott nur ein „psychologischer Begriff" sei, oder daß er eine „Religion ohne Gott" lehre.[2]) Was sein Verhältnis zu Feuerbach anbetrifft, so erklärt er: „Meine Übereinstimmung mit Feuerbach reicht nicht weiter, als diejenige, in welcher ich mit allen den Religionsforschern mich befinde, welche die Religion aus dem Bewußtsein der Endlichkeit, Abhängigkeit, Beschränktheit u. s. f. des menschlichen Lebens hervorgehen und in dem „Wunsch" nach Aufhebung dieser Beschränktheit sich betätigen lassen. Die Konsequenz, welche Feuerbach aus dieser an sich richtigen Erkenntnis ohne jedes wissenschaftliche Recht gezogen hat: die Gottheit ein bloßes Erzeugnis des menschlichen Wunsches, kann ich ebensowenig billigen, als ich in der Selektionslehre ein irgend ausreichendes Erklärungsmittel der geschichtlichen Entwicklung zu sehen vermag." [3])

Aber worauf gründet er nun die Realität der Glaubensgegenstände? Er gründet sie nicht auf irgendwelche theoretischen Beweisversuche. Die Theologie mit ihren „scholastischen Beweisen" für das Dasein Gottes und für die „Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit" der Offenbarung darf nicht an die Stelle der Religion treten. Ebenso verwirft er die „supernaturalistischen Experimente" moderner Theologen, welche die Existenz Gottes und der übersinnlichen Dinge darauf stützen wollen, daß im Innenleben des Menschen und im äußeren Weltleben Erscheinungen begegnen, die sich nicht aus natürlicher Entwicklung erklären lassen; sie sind ihm ein Rückfall in mittelalterliche Methoden der Wissenschaft und ein Abfall vom protestantischen Glaubensprinzip. [4])

Er begründet die objektive Wahrheit der Religion vielmehr zunächst auf ein dem Menschen unabweisbares Bedürfnis. Wir

---

[1]) Wesen der Religion, S. 225.
[2]) Kampf um die Seligkeit, Vorwort.
[3]) A. a. O., S. 65 Anm. 4.
[4]) A. a. O., S. 7.

führen zum Erweise dessen nur eine einzige, aber sehr instruktive Stelle aus seinem Werke: Das Wesen der Religion an. Die theistische Gottesidee des Christentums, so führt er dort aus, sei ja freilich zunächst nur das Spiegelbild des Menschen, der, bevor er lehren konnte, Gott habe die Menschen nach seinem Bilde geschaffen, zuerst Gott nach dem Bilde des Menschen vorstellen mußte. Aber gleichwohl sei diese Idee keineswegs für eine willkürliche anthropomorphistische Vorstellung zu halten, sondern sei der reine Ausdruck eines sittlichen Idealismus, der, ohne über die Natur des höchsten Wesens und seine Beziehungen zur Welt etwas zu wissen, dennoch dieses Wesen glaube, weil er, um an seinem ethischen Lebensideal festhalten zu können, es zu glauben sich genötigt fühle, eine Nötigung, die sich zur Verpflichtung steigere.[1])

Aber Bender will die objektive Wahrheit der Religion nicht nur auf Grund eines unabweisbaren Bedürfnisses des Menschen dartun, sondern er versucht auch, sie auf Grund der wirklichen Beschaffenheit der Welt als eine wenigstens denkbare Möglichkeit zu retten. Das Eingreifen einer anderen Welt in die wirkliche Welt, in der wir leben, lehnt er ab, denn „die wirkliche Welt ist die einzige, die wir kennen." So kann die Offenbarung einer Idealwelt auch nicht außerhalb der Welt, sondern sie muß in ihr gesucht werden. In der irdischen Welt soll eine höhere, ideale, allmählich durchdringen und die Idealwelt sich aufbauen durch die einstige Umbildung unserer Welt in ein „Reich Gottes". Für ihn ist also die überweltliche Welt in dieser empirischen Welt selbst enthalten, und er findet sie in den „ideellen Gesetzen und Kräften, welche einerseits die Ordnung der Welt und anderseits deren lebendige Fortentwicklung zu vollkommenen Zuständen und Daseinsformen begründen und tragen." Organe und Träger der auf das Vollkommene hindrängenden Kräfte und Gesetze aber sind namentlich diejenigen Erscheinungen in Natur und Geschichte, die „in dieser empirischen Welt den Menschen in der Erkenntnis und in dem Streben nach dem Ideal fördern", allen voran die Persönlichkeit Jesu aus Nazaret, der nach Bender wie kein anderer die

[1]) Wesen der Religion, S. 110–111.

ethischen und religiösen Kräfte der Menschheit bereichert und normiert hat. Alle versuchten Nachweise der Wirklichkeit einer Idealwelt, zu der sich unsere Welt verklären soll, richten sich darauf, gleichsam unter den Schlacken des Irdischen die edlen Steine aufzusuchen, welche die Bausteine zu einer vollkommenen Welt bilden können. Was hindert uns, fragt er, die fortschreitende Entwicklung der Welt entgegen der idealen Bestimmung, die sie in sich selbst trägt, als die stufenmäßige Entfaltung einer höchsten idealen Macht, als die Kundgebung eines alles umfassenden Willens, eines alle Vielheit in sich begreifenden und zum Zusammenwirken bestimmenden Alllebens aufzufassen, das seines Endzieles so sicher ist, als es dasselbe unter allen Hemmnissen, die ihm der Kampf der Elemente und der Geister in den Weg stellt, schrittweise, durch Vermittlung natürlicher Faktoren, verwirklicht. „Geben wir dieser göttlichen Macht den Willen, dem Menschen in dem Kampfe ums Dasein, in dem er seine spezifische Gottebenbildlichkeit erproben soll, zu helfen — und die fortschreitenden Siege der menschlichen Kultur über die Elemente und die Unkultur fordern uns dazu auf — und wir haben den Gott, den das religiöse Bedürfnis braucht."

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Bender den Einwand, er leugne jegliche Offenbarung, abweisen kann; er kennt eine objektiv in Naturordnung und Geschichtsverlauf vorliegende Offenbarung an, wenngleich er allerdings nur Ansätze zu einer festeren Begründung der Religion gibt. Aber die Offenbarung hat in seinem System nicht die Bedeutung einer bei der Religionsbildung mitwirkenden Potenz, sondern sie dient dem, was der Mensch an religiösen Ideen von sich aus durch seinen Selbsterhaltungstrieb und seine Weltdeutung in seinem Interesse gewonnen hat, erst hinterher zur Bestätigung.

Freilich — das muß zum Schluß noch hervorgehoben werden — hat er jenes Mißverständnis, als sei für ihn die Religion ein bloßes Phantasieprodukt, zum Teil selber verschuldet, und zwar einerseits durch Unklarheiten und anderseits durch direkte Widersprüche. Was die ersteren angeht, so rechnet Bender ja zwar die „Überzeugung von einer göttlichen Offenbarung, die dem um seine Existenz ringenden Menschen zu Hilfe kommt," als wesentlich

zu dem vollständigen religiösen Prozeß, aber jene Überzeugung selbst ist nicht so deutlich zu dem Selbsterhaltungstrieb in Beziehung gesetzt, daß sie nicht selbst wieder als Produkt des letzteren angesehen werden könnte. Und was die Widersprüche betrifft, in denen er sich bewegt, so mögen die oben angeführten Äußerungen über die Erkennbarkeit der Welt des Idealen, die er das eine Mal gerade so entschieden bestreitet wie er sie das andere Mal behauptet, dafür zum Beweise dienen. —

Von den sog. Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele hält Bender nichts;[1] aber ebensowenig erscheint ihm der Beweis des Gegenteils erbracht.[2] Er weiß zwar, daß kein Glaube von größeren Schwierigkeiten gedrückt wird als dieser, leugnet aber die Berechtigung desselben keineswegs. „Wir haben kein Recht dem einzelnen eine Hoffnung abzuschneiden, die so alt ist wie die Geschichte." Ja er versucht sogar die persönliche Unsterblichkeit durch Gründe wahrscheinlich zu machen. Ist der Mensch innerlich genötigt, ja verpflichtet, das sittliche Ideal persönlich zu verwirklichen, so muß er, da dies Ziel auf Erden für ihn nicht erreichbar ist, an eine Fortdauer des Lebens glauben, welche die volle Erreichung jenes Zieles dem einzelnen ermöglicht. Und zweitens: Wie die Stoffe der Welt und die materiellen Kräfte nicht verloren gehen, sondern sich umbilden und fortwirken, auch wo ihre zeitlich-individuelle Daseinsform verschwindet, so werden vermutlich auch die immer nur an Persönlichkeiten haftenden idealen und sittlichen Kräfte nicht verloren gehen, sondern sich in höherer Existenzform unter anders geordneten Verhältnissen weiter entwickeln. —

Was sodann seine Stellung zum Wunder angeht, so ist dessen Ablehnung mit seiner Verwerfung des Eingreifens einer höheren Welt in die diesseitige und allein existierende schon gegeben. Im besondern weist er die im Neuen Testament berichteten Wundergeschichten als mythisch ab, die ausnahmslos ihr Analogon nicht nur im Alten Testament, sondern in der Geschichte aller Religionsstifter finden. „Keine theologische Sophistik wird uns

[1] Wesen der Religion, S. 237.
[2] Kampf um die Seligkeit, S. 61.

wieder überzeugen, daß die sinnlichen Wundervorstellungen des Mittelalters auf dem Boden der Kopernikanischen Naturanschauung noch irgend einen denkbaren Sinn haben könnten." Ja, er sieht in dem Anklammern an den Wunderglauben und an die schalen Beweise für die „Möglichkeit und Tatsächlichkeit" des Wunders nur ein bedauernswertes Verlangen nach materiellen Garantieen für eine rein sinnlich gedachte Glückseligkeit.

Nachdem wir so die Anschauungen Benders über den Wahrheitsgehalt der Religion im allgemeinen dargestellt haben, geben wir jetzt die über den Wahrheitsgehalt des Christentums im besondern wieder.

Wie die Religion überhaupt, so stellt er auch das Christentum ganz in den allgemeinen geschichtlichen Werdegang des kulturellen Lebens hinein; einen begründeten Anspruch auf den Charakter als „geoffenbarte" Religion kann es darum sowenig erheben wie die es vorbereitende israelitische. Bender macht nun einen scharfen Unterschied zwischen dem dogmatischen Christentum, wie es sich in der christlichen Kirche herausgebildet hat, und dem historischen, wie es durch Jesus in die Geschichte eingeführt worden ist.

Zunächst das dogmatische Christentum. „Das gesamte christliche Dogma ist auf dem Boden einer Natur- und Weltanschauung aufgebaut, welche dem Altertum ebenso richtig und natürlich erschienen ist, wie sie uns Heutigen falsch und sinnlos erscheinen muß." [1] Indem das Christentum sich die Lehren einer veralteteten Psychologie, Anthropologie und Kosmologie aneignete und ihnen wegen ihrer Verbindung mit dem christlichen Glauben eine religiöse Sanktion gab, hat es nicht nur die Fortbildung derselben als Ketzerei gebrandmarkt und jeden Fortschritt mit aller Gewalt zu verhindern versucht — er erinnert an die kopernikanische Naturansicht und die darwinistische Entwicklungstheorie, — sondern auch den Schein erweckt, „daß die morschen Gerüste, welche dem Aufbau des christlichen Tempels dienen sollten, ein unverlierbarer Bestandteil des Tempels selbst seien." „Alles Aufgebot romantischer

[1] Wesen der Religion, S. 5.

Phantastik wird die Überzeugung nicht wieder herstellen, daß der religiöse Friede und der sittliche Adel einer Menschenseele irgendwie berührt werde von der Annahme oder Umdeutung von Dogmen, an deren Ausbildung die antike Mythologie mehr Anteil hat wie der christliche Glaube." Mit Ingrimm bekämpft er die „Verehrung dogmatischer Reliquien", den ganzen „Dogmen- und Mirakelglauben" des orthodoxen Christentums, alle seine „sinnlosen", „mythologischen", „barbarischen" und „materialistischen" Theorien, die mit dem wahren Wesen religiösen Glaubens nichts zu tun haben. Das dogmatische Christentum lehnt er also ab.

Anders dagegen beurteilt er das historische Christentum. Eine rein geschichtliche Betrachtung überzeugt ihn davon, daß das Christentum den Höhepunkt der Religion darstelle und daß man „in der Lehre und dem persönlichen Leben Jesu das höchste sittliche Ideal noch heute und vermutlich für alle Zeiten zu erkennen haben werde." [1] Im einzelnen sind es drei Grundgedanken, die er am richtig gefaßten Christentum feststellt und auf die er sein Urteil von dem überragenden Werte desselben stützt. Zunächst handelt es sich um die Frage nach dem Lebenszweck des Menschen. Wie in aller Religion, so besteht er nach Bender auch im Christentum in der Gewinnung der persönlichen Seligkeit, als deren vornehmste Bedingung hier das Sittliche erscheint, ein Zug, der mit einer fast „exklusiven Leidenschaftlichkeit" in den Vordergrund tritt. Nicht die Sicherung der physischen Existenz oder die Bereicherung des geistigen Lebens ist beim Christentum das Entscheidende, sondern die „Sicherung, Bereicherung und Vollendung des ethischen Charakters des Menschen," demgegenüber alle Kulturarbeit nur einen relativen Wert hat. Nicht Gattungsideal wie beim Pantheismus, sondern persönliches Ideal ist das christliche Lebensideal, d. h. es erwartet seine Verwirklichung nicht nur in dem unendlichen Entwicklungsprozeß der Gattung, so daß der einzelne nur einen Teil desselben und diesen wieder nur nach Maßgabe seiner Entwicklungsstufe zu realisieren hätte, sondern es richtet sich mit seiner ganzen Forderung

---

[1] Wesen der Religion, S. 291.

zugleich an die Person des einzelnen und fordert seine volle Verwirklichung durch diese selbst. Hierin, in der Gebundenheit des Menschen durch das Sittengesetz an eine Aufgabe der persönlichen Vervollkommnung, liegt nach ihm der Schlüsselpunkt für das Verständnis des Christentums; der ganze Aufbau der christlichen Erlösungslehre steht und fällt mit der Grundvoraussetzung, daß die Versittlichung der Persönlichkeit höchste Aufgabe des Menschen sei.

Da aber dieses Lebensideal durch seine Größe und Erhabenheit den einzelnen vor eine Aufgabe stellt, zu deren Lösung er vermöge seiner Ohnmacht und Sündhaftigkeit aus eigener Kraft nicht imstande ist, so bietet nun das Christentum — das ist das zweite — ein gewisses „Heilsmittel" dar, das den Kontrast zwischen unserer idealen Bestimmung und unserem empirischen Dasein, wenn auch in unendlichem Prozesse, aufheben soll. Dieses Heilsmittel besteht in dem Glauben an eine auf dieses Ziel gerichtete göttliche Liebe. Er trägt in sich die Gewißheit der Vergebung der Schuld und der gnädigen Hilfe Gottes, die den Menschen über die niederdrückenden Erfahrungen, welche ihm die Übel der Welt in tausendfachen Formen bereiten, hinweghebt, ihn zur Erfüllung seiner sittlichen Lebensbestimmung stärkt und ihm die Hoffnung auf das ewige Leben verbürgt. Er ist die einzige notwendige und erlösende Macht, denn nur er gibt dem Menschen die Gewißheit, daß er die Bestimmung zur Vollkommenheit trotz Sünde und Übel erreichen werde.

Bürge für die Wahrheit des Lebensideals und für dessen Erreichbarkeit aber — das ist das dritte — ist Christus, der einerseits das höchste sittliche Ideal nicht nur klar erkannt und rein dargestellt, sondern auch in seiner Person vorbildlich verwirklicht hat, und der anderseits in dem Glauben an die schuldvergebende Liebe Gottes allen Völkern und Zeiten das wesentliche, unentbehrliche und ausreichende Heilsmittel zur Verwirklichung jenes Ideals nicht nur gezeigt, sondern auch in seinem eigenen Leben und Sterben als solches bewährt hat.

Einen theoretischen Beweis für die Wahrheit des Christentums gibt es nun freilich nicht, sondern nur eine „praktische

Überführung" von derselben. Es bedarf aber im Grunde auch keines andern Beweises als den, welchen es in sich selbst trägt, indem es in Wirklichkeit sich als die erlösende und mit dem Leben versöhnende Macht bewährt.[1]) Anderseits ist jedoch Bender der Meinung, daß das Christentum „einseitig genug" überwiegend die sittliche Seite des Lebensideals, die persönliche Heiligkeit, betone, gibt aber zu, daß die andern Lebensinteressen, wenn auch zeitweise von ihm vernachlässigt, doch niemals grundsätzlich ausgeschlossen worden seien. Dementsprechend fordert er eine Verbindung des christlichen Ideals mit den übrigen Kulturinteressen, Kunst, Wissenschaft, Politik usw. Ein solches, aus dem Christentum erwachsenes und durch den Eingang in das Kulturleben ergänztes Lebensideal würde nach seiner Meinung ein Ideal ergeben, wie es für den einzelnen und für die Gattung nicht höher vorgestellt werden könne.[2])

Hier mag der Ort sein, um Benders Anschauung über das Verhältnis des Christentums zum Darwinismus kurz anzudeuten.[3]) Bender unterscheidet am Darwinismus zweierlei: die Deszendenzlehre, die lediglich die Tatsache der Entwicklung der organischen Wesen von niederen Formen zu höheren ausspricht, und den dogmatisch-materialistischen Darwinismus, der für diese Entwicklung nur physikalische Ursachen gelten lassen will. Der Darwinismus in seiner ersten Form verträgt sich nach ihm mit dem Christentum aufs beste; hier handelt es sich nicht um einen Gegensatz von Glaube und Wissenschaft, sondern von antiquierter theologischer Naturkunde und moderner exakter Naturwissenschaft. Dagegen erscheint der Darwinismus in seiner materialistischen Fassung als Gegner des Christentums. Der Materialismus hat aber vor dem Christentum nichts voraus, da er einerseits nicht theoretisch beweisbar ist, und da er anderseits an praktischem Kulturwert von ihm nicht übertroffen wird, sondern erheblich hinter ihm zurücksteht. —

Was den Stifter der christlichen Religion angeht, über den sich bei ihm eine Reihe von gelegentlichen Bemerkungen findet, so

---

[1]) Wesen der Religion, S. 319.
[2]) A. a. O., S. 292, 318.
[3]) Protest. Kirchenzeitung, 1886 Nr. 10.

macht er auch hier einen scharfen Schnitt zwischen dem dogmatischen Christus und dem historischen Jesus. Die in der Kirche zur Herrschaft gelangte Vorstellung von Christus als einem präexistenten und inkarnierten göttlichen Wesen erklärt er einerseits aus der Metaphysik des Parsismus und anderseits aus hellenischen Einflüssen. Aus dieser Annahme ergab sich nach ihm dann alles andere von selbst: seine wunderbare Geburt, seine Wundertaten, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Wiederkommen zum Weltgericht, seine Sündlosigkeit und seine Irrtumslosigkeit. Diese Christusvorstellung lehnt er ab, und zwar aus zwei Gründen. Auf der einen Seite nötigen weder die Jesus zugeschriebenen Wunder, die ja auch von andern erzählt werden, ohne daß diese deshalb als inkarnierte Götter betrachtet wurden, noch die Auferstehung Jesu, — worauf sich die mythische Deutung seines Lebens mit Vorliebe zu stützen pflegt — zu einer solchen Annahme, da die Auferstehung von keinem Augenzeugen berichtet, sondern erst aus Visionen erschlossen ist,[1]) und auf der andern Seite hat Jesus selbst sich nach Aussage der besten Quellen weder für einen Gott noch für ein gottähnliches Wesen gehalten.[2]) Ja, die Vergottung Christi hat dem religiösen Bedürfnis sogar geschadet, denn in dem Maße, als man ihn vergottete, sah man von seinem irdischen Leben ab und klammerte sich an die Priester und Heiligen an.[3])

Wie stellt sich nun Bender zu dem historischen Jesus? Auf der einen Seite verweist er auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit desselben, wie sie uns in steigendem Maße die neuere Theologie hat erkennen lassen. Jesus teilt den Glauben der alten Welt, daß Krankheiten die Folge der Einwohnung böser Geister sind und verschmäht bei seinen Heilungen nicht die Anwendung des Exorzismus. Ebenso teilt er die Naturanschauung des Altertums; auf ihr beruht die Erwartung seiner Wiederkunft zum Gericht und zur Errichtung eines messianischen Machtreichs, die er wie seine Jünger gehegt hat.[4]) Auf der andern Seite unterläßt er jedoch nicht,

[1]) Wesen der Religion, S. 223.
[2]) A. a. O., S. 221.
[3]) A. a. O., S. 282.
[4]) A. a. O., S. 301.

das bleibend Wertvolle, das an seiner Persönlichkeit und an seinen Anschauungen haftet, hervorzukehren. Das geschichtlich Feststehende, meint er, reiche hin, um ihn über alle Religionsstifter zu stellen. „Wenn nichts von ihm hinterlassen wäre als die Bergpredigt, die Gleichnisse und das Vaterunser, wenn nichts von ihm bekannt wäre, als daß er im Kampf mit der national-jüdischen Hierarchie ein Reich Gottes auf Erden gründen wollte, welches alle Völker, Stände und Geschlechter unter dem einzigen universellen Gesetz der Gottes- und Menschenliebe umfassen sollte, und daß er in diesem Kampf sein Leben gelassen hat zur Besiegelung seines Glaubens an seine göttliche Mission — wir hätten hinreichenden geschichtlichen Grund, um ihm bleibende Verehrung zu widmen." [1]) Seine Grundideen über das ethische Wesen Gottes, über die sittliche Aufgabe des Menschen und über die sittliche Weltordnung sind nach Benders Meinung von Zeit und Ort unabhängig, also von dauerndem Werte.[2]) Von ihm sind die denkbar höchsten sittlichen Prinzipien sowie der denkbar höchste Glaube an Gott ausgesprochen und gelehrt worden.[3]) Seine Lebensaufgabe erblickte er darin, ein universelles „Reich Gottes" auf Erden zu gründen, zu dem alle Menschen unter dem Gesetze der Gottes- und Nächstenliebe verbunden werden sollten.[4]) Gleichwohl ist er nicht durch seine Ideen, die ausnahmslos vor ihm ausgesprochen waren, sondern durch die persönliche Energie, mit der er sie in die Geschichte einführte, der Begründer einer neuen sittlich-religiösen Lebensform geworden.[5]) Er war erfüllt von der Göttlichkeit und Unvergänglichkeit seines Lebensideals, wußte sich in untrennbarer Einheit mit Gott und weihte sterbend sein eigenes Leben Gott und den Menschen zum Opfer, überzeugt, daß er nicht nur in einer höheren Welt, sondern auch im Geiste der Besten seines Volkes wiederaufleben werde.[6]) Dem, der überhaupt an ein persönliches Fortleben glaubt, wird

[1]) Wesen der Religion, S. 278.
[2]) A. a. O., S. 300, 311.
[3]) A. a. O., S. 320, 327.
[4]) A. a. O., S. 221.
[5]) A. a. O., S. 291.
[6]) A. a. O., S. 221.

das Fortleben Christi nicht zweifelhaft sein; ebensowenig, daß er anders als gewöhnliche Sterbliche fortlebt und fortwirkt.[1]) Wo er den Glauben an seine Person und an seine göttliche Sendung verlangt, geschieht es nur zu dem Zwecke, der Ausübung des christlichen Sittengesetzes besonderen Nachdruck zu verleihen.[2]) Wegen seiner einzigartigen Persönlichkeit und der überragenden Bedeutung seines Lebenswerkes ist er das „vornehmste Glied in der allgemeinen Offenbarung einer idealen Weltordnung innerhalb der empirischen", die „höchste Offenbarung" der Gottheit, — Offenbarung nicht als Inkarnation eines himmlischen Wesens verstanden, sondern als „eine nicht weiter erklärbare ursprüngliche ethisch-religiöse Begabung, die sich in einer wirklichen geschichtlichen Entwickelung entfaltet, bewährt und vollendet, und zwar einerseits unter dem Einflusse des altisraelitischen Religionsideals und andererseits unter der Einwirkung der geschichtlichen Konjunktur, unter welcher Jesus dieses Ideal zu realisieren unternahm." [3])

Aber Bender geht noch weiter — darauf wollen wir am Schlusse des dritten Teiles noch kurz hinweisen, — er redet sogar einem gemeinsamen, öffentlichen „Christuskultus" das Wort, der alle wesentlichen religiösen Bedürfnisse zu befriedigen imstande sei. Dieser Kultus soll zunächst dem in Christus verwirklichten sittlichen Humanitätsideal, sodann dem Vermittler und Bürgen der vergebenden Gnade Gottes gelten. Das letztere könne aber nicht geschehen, ohne daß irgendwie eine „Einheit Christi mit Gott" angenommen werde, die zwar nie erklärt, sondern nur symbolisiert werden könne. Bleibt diese Idee auch stets ein „Mysterium," so verstößt sie doch nicht gegen die geschichtliche Wahrheit. Der mythologischen Form der religiösen Vorstellung soll im Christuskultus ihr Recht bleiben, weil dieser des Symbols, der Darstellung in religiöser Kunstform, nicht entraten kann. So erhalten nun auch die Vorstellungen von Auferstehung und Himmelfahrt Christi ihre Rechtfertigung. Sind sie auch nur symbolische Bezeichnungen für den verborgenen Vorgang der Verklärung und Erhöhung, an den wir glauben, den wir

[1]) Wesen der Religion, S. 227.
[2]) A. a. O., S. 68.
[3]) A. a. O., S. 226.

aber nicht schauen, so ist es doch keine Unwahrhaftigkeit, „wenn wir im Kultus uns in dieser Form das Leben des aus Gott geborenen und zu Gott erhöhten Menschen gleichsam dramatisch vor Augen stellen — mögen wir uns der Unzulänglichkeit dieser Form bewußt sein oder nicht.“ [1]) Ein solchermaßen gestalteter Kultus Christi, der sich auf seinen Höhepunkten sogar bis zur Anrufung, freilich nicht Anbetung, Jesu steigern dürfte, würde nach Bender der geschichtlich wahre Ausdruck der Abhängigkeit sein, in dem sich das sittlich-religiöse Leben der Christengemeinde bis auf diesen Tag von ihm bewegt.

IV. Wir gehen nun dazu über, Benders Anschauungen über die geschichtliche Entstehung und den Entwicklungsgang der Religion und des organisierten Kirchentums darzulegen.

Es ist schon bemerkt worden, daß Bender als Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion sowohl die supernaturalistische Hypothese, die die Religion auf eine göttliche Uroffenbarung zurückführen will, wie auch die rationalistische Hypothese von der angeborenen Gottesidee zurückweist. Aber auch die von M. Müller vertretene Annahme, wonach die Religion aus dem „Druck des Unendlichen“ entstanden sein soll, wie er durch den Eindruck des unbegrenzten Lichthimmels hervorgerufen worden sei, scheint ihm nicht möglich, da der Sinn für das Unendliche schon eine gewisse geistige Entwicklung voraussetze, die man dem Urmenschen nicht zuschreiben könne. Überhaupt können alle Antworten auf die Frage nach dem Ursprung und Urstand der Religion nach Bender nur den Wert von mehr oder weniger wahrscheinlichen Hypothesen beanspruchen. Nur dies scheint ihm durch die Wissenschaft bewiesen zu sein, daß die Religion, ebenso wie die Kultur überhaupt, aus rohen, ja tierischen Anfangszuständen herzuleiten sei und sich erst allmählich zu höheren Formen entwickelt habe.

In der Entwicklung der Religion unterscheidet er drei Hauptstufen. Die erste Stufe ist dadurch bestimmt, daß der Mensch den elementarsten Kampf um seine sinnliche Existenz mit den geringsten kulturellen Hilfsmitteln und in völliger Unkenntnis der

[1]) Wesen der Religion, S. 227.

Natur zu kämpfen hat. Dem entspricht es, daß sich die Interessen des Naturmenschen ausschließlich um äußeren, sinnlichen Besitz drehen, um Herden und Weiber, um Jagd- und Kriegsglück. Wild und zügellos schweifen seine Begierden und Leidenschaften umher, daher sind auch seine religiösen Vorstellungen verworren, einander widersprechend, sich gegenseitig aufhebend; alles, was ihn in dem Streben, sein sinnliches Dasein gegen feindliche Gewalten zu behaupten und seine Begierden zu befriedigen, unterstützt oder hemmt, wird ihm zum Gott, dem er Gebete und Wünsche, Opfer und Gelübde darbringt. Es ist der Fetischismus in allen seinen Formen, der diese Stufe bezeichnet, zu dem vielleicht der Animismus hinzutritt, durch Traum- und andere Erscheinungen angeregt. Bender nennt sie auch die individualistisch-sinnliche Stufe, weil der Mensch eben auf ihr noch nichts Höheres kennt als das Individuum, und dieses nur nach seiner sinnlichen Seite. — Die Kultur aber schreitet fort. Das Nomaden- und Jägerleben hört auf; die Familien, Sippen und Stämme schließen sich zu geordneten Staatswesen zusammen. Das Individuum geht auf in der Gemeinschaft; es hat nur Wert und Bedeutung durch das Ganze, dessen Teil und Glied es ist. Die sinnlichen Interessen werden den geistigen, die individuellen den Interessen des Volkes untergeordnet. Demgemäß werden die Götter Volksgötter, und die national-politische Stufe ist erreicht. Hierhin gehören in erster Linie die griechische, die römische und die jüdische Religion. — Die dritte Stufe ist die universell-sittliche. Charakteristisch für sie ist die Erkenntnis der Einheit der Bestimmung des menschlichen Geschlechts und der Gleichheit der allgemeinen sittlichen Bedingungen, an welche ihre Erlangung geknüpft ist. In zweiter Linie kommen noch in Betracht: die Erkenntnis der wesentlichen Gleichheit der Gattung selbst, wie sie durch die gemeinsame kulturelle Arbeit und durch den Austausch der materiellen und geistigen Güter gewonnen wird, die fortschreitende Erkenntnis der Gleichheit und Gesetzmäßigkeit der Naturkräfte sowie endlich die Erkenntnis der Untrennbarkeit des Lebens der menschlichen Gattung von der Naturwelt oder die Gewinnung der Idee eines Weltganzen. Die Naturgötter werden, da der Mensch ihre historische Bedingtheit durchschaut, ihrer Gottheit

entkleidet, und an die Stelle tritt der Gedanke eines einzigen Gottes, der die Welt nun nicht mehr zum Besten eines Volkes, sondern der ganzen Menschheit nach sittlichen Gesetzen leitet und beherrscht.

Dies der allgemeine religiöse Entwicklungsgang nach Bender. Wie gestaltet sich nun die Entwicklung der gemeinschaftlichen Religionen, d. h. der Volksreligionen und Weltreligionen, sowie des Kirchentums im besondern? Beide Arten gemeinschaftlicher Religion bauen sich nach ihm im wesentlichen auf denselben Prinzipien auf: beide haben zur Voraussetzung den Kulturprozeß, wie er dem Menschen Befriedigung seiner wesentlichen Lebensinteressen beschaffen soll; beide setzen ferner voraus, daß der Mensch in seinem Streben nach Glückseligkeit auf Hindernisse stößt, die dieses Streben durchkreuzen; in beiden baut sich der Mensch zur Ergänzung seiner Kraft und zur Sühne seiner Verschuldungen eine Idealwelt auf und bevölkert sie mit den Gestalten seiner Phantasie. In beiden sucht er nach Beweisen für deren Wirklichkeit und findet sie in denjenigen Erscheinungen in Natur und Geschichte, die ihm Mittel und Wege zur Erlösung zeigen; ihnen legt er den Charakter einer göttlichen Offenbarung zu. Die Deutung einer Tatsache oder Person als Offenbarung der Gottheit aber erzeugt das Dogma, während eine Reihe sakramentaler Handlungen die erlösenden Kräfte der Offenbarung fortpflanzen. Zur Bildung des Dogmas und zur Verwaltung der Sakramente ist ein Priestertum unentbehrlich, das auch die Bedingungen feststellt, unter denen der Laie an den Segnungen der Offenbarung teilhat. Das ist der Bildungs- und Entwicklungsgang der gemeinschaftlichen Religionen überhaupt.

Die Bildung der nationalen Religionen im besondern gestaltet sich nun folgendermaßen. Jedes Volk führt seinen Ursprung auf unmittelbare göttliche Schöpfung zurück. Diese Uroffenbarung setzt sich fort in den Ahnen, Patriarchen, Gesetzgebern und Heroen, die entweder unmittelbar von der Gottheit erzeugt werden oder doch in einem besonders intimen Verkehr mit ihr stehen. In diese Offenbarungszeit, die zugleich die Gründungszeit des Volkstums ist, werden dann, wenigstens seinen Elementen nach, die Sitten und Gebräuche, die Verfassung des Staates und die gesellschaftlichen Einrichtungen zurückgeführt. Aber zu dem Glauben an eine

grundlegende Offenbarung der Gottheit in der Urzeit gesellt sich der Glaube an eine fortgehende Offenbarung im Gange der geschichtlichen Entwicklung, doch so, daß dieser nur die Rolle der Ergänzung, Auslegung und praktischen Verwertung der ersteren zukommt. Allmählich bildet sich eine selbständige Organisation des Kultus aus, die aber nach Bender weder als Nebenerfolg der politischen Organisation des Volkstums anzusehen, noch ausschließlich aus egoistischen Interessen der Priesterschaft herzuleiten ist, sondern vorwiegend spezifisch-religiösen Faktoren ihren Ursprung verdankt. Vollständig wird die Ablösung der Kultussysteme vom Kulturleben erst da, wo der religiöse Prozeß auf die Gewinnung einer überweltlichen Glückseligkeit bezogen wird. Grundlegend für alle Volksreligionen ist die Erkenntnis der Zwecke und Aufgaben, die dem Volke nach Eigenart und geschichtlicher Führung zufallen und der Mittel, die geschichtliche Mission des Volkes aufrecht zu erhalten und durchzusetzen. Der Glaube an eine bestimmte historische Mission ist also das Organisationsprinzip der nationalen Religionen.

Dagegen liegt das Organisationsprinzip der universellen Religionen nach Bender in der Persönlichkeit des Stifters. Religionsstiftend aber wird eine Persönlichkeit dadurch, daß sie über dem nationalen ein universelles Lebensideal, eine universelle Glückseligkeit und universelle Bedingungen und Mittel zu ihrer Verwirklichung entdeckt. Neben dem Christentum machen der Muhammedanismus und der Buddhismus Anspruch darauf, universelle Religionen zu sein. Beide knüpfen an historische Persönlichkeiten an, und beide haben es zu großen kirchlichen Bildungen gebracht; aber trotzdem können sie jenen Anspruch in der vollen Bedeutung des Wortes nicht aufrecht erhalten. Denn bei beiden sind sowohl die Lebensideale, die sie aufstellen, wie die Heilsmittel zu ihrer Verwirklichung stark national gefärbt, und außerdem war die Lehre des Buddha in ihrer ersten Gestalt gar nicht darauf angelegt, eine religiöse Gemeinde zu organisieren, da sie in sittlicher Hinsicht pessimistisch und in religiöser nihilistisch gerichtet war. Nur das Verlassen dieses Standpunktes, indem man den Buddha zum Gott erhob, hat die Stiftung einer Kirche möglich gemacht. So bleibt im Grunde das Christentum allein übrig. Entscheidend gewesen für die kirchliche

Organisation desselben ist nicht der Jesus der Geschichte, sondern die Vorstellung von Christus als einem präexistenten göttlichen Mittelwesen. Die bloße Aufstellung eines Lebensideals reicht eben hier so wenig wie anderswo zur Bildung einer Kirche hin. Die religiöse Gemeinde verlangt nach Garantieen, die ihr die Durchführung ihres Ideals auf sichere Weise verbürgen sollen. Je höher nun die Persönlichkeit gestellt ist, in der sie diese Garantieen verkörpert anschaut, je mehr sie, der irdischen Schwachheit und Irrtumsfähigkeit entrückt, über unbeschränktes Wissen und Können verfügt, desto wertvoller ist die Bürgschaft, die sie zu bieten vermag. Nur ein Gott aber kann auf absolute Weise die Erreichung des Lebensideals verbürgen, und von diesem Gefühle geleitet, hat die christliche Kirche ihren Stifter zum Gott gemacht und ihm göttliche Verehrung und Anbetung erwiesen. „Der Glaube an Jesus als einen vom Himmel herabgestiegenen Gott und der Kultus Christi als des Inhabers der Kräfte der ewigen Welt sind die organisatorischen Punkte, um welche sich die christliche Kirche gruppiert hat und bis auf diesen Tag bewegt."

Auf Grund dieses Glaubens ist nun der Aufbau des kirchlichen Systems erfolgt, des „großartigsten Kirchensystems, welches die Religionsgeschichte kennt." Es trägt ein doppeltes Ansehen. Einerseits ist es ein System von Gnadenmitteln, durch welches die in dem Leben Christi beschlossene sühnende und heiligende Kraft fortgepflanzt und den Bedürftigen zugeeignet wird. Diese Medien sind die Sakramente und die Dogmen. Anderseits repräsentiert die Kirche ein System von Bedingungen, an deren Erfüllung der Vollbesitz der göttlichen Gnade und die Gewinnung der ewigen Seligkeit geknüpft ist. Sie sind teils ritueller und asketischer, teils religiöser und sittlicher, teils endlich doktrinärer oder dogmatischer Art. Zusammengehalten wird das doppelseitige System durch die hierarchische Verfassung, die den Priestern als den Nachfolgern und Fortsetzern des Werkes Christi das unbedingte Recht einräumt, sowohl die Methoden der sakramentalen Gnadenvermittlung als auch die Bedingungen festzustellen, an die jene geknüpft ist. Im Gegensatze dazu hat der Protestantismus, geleitet von dem Interesse der schuldvergebenden Gnade Gottes als der Hauptbedingung

der Gewinnung der Seligkeit, alle Vermittlungen des Heiles abgelehnt, außer der Vermittlung durch Christus, dessen geschichtliches Lebenswerk ausreichende Bürgschaft der göttlichen Gnade sei. Ebenso hat er das System der Bedingungen der Erlangung der Gnade verworfen und als einzige Bedingung das bußfertige persönliche Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus verlangt. Und da die Kenntnis Christi allein durch die Bibel gewonnen wird, und jedem das Lesen derselben überlassen bleibt, so entfällt dem Protestantismus auch die hierarchische Verfassung, und an ihre Stelle tritt das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen."

Dies das Wesen des Protestantismus nach Bender; nun seine Phasen. Zunächst die Reformation. Ihre Bedeutung liegt nicht in der Gründung einer Konfessionskirche — denn die Kirche kommt nach protestantischen Grundsätzen nur als Mittel zum Zweck in Betracht — sondern in ihren bahnbrechenden religiösen und sittlichen Ideen; sie sind Eigentum der protestantischen Völker, ja der gebildeten christlichen Menschheit geworden.[1]) Nach ihnen, nicht nach den von ihr aus dem Mittelalter übernommenen Bestandteilen, ist die Reformation zu bewerten, denn „das Wesen der Reformation kann doch nicht in dem gefunden werden, was sie mit dem Katholizismus teilt, sondern nur in dem, was neu, eigentümlich, original in ihr auftritt." [2]) Dieses Neue besteht nach Bender in zwei Punkten. Der eine ist die Idee vom christlichen Leben. Vertritt der Katholizismus ein asketisches, so die Reformation ein positives Lebensideal. Dort die übernatürliche Sittlichkeit weltflüchtiger Askese und die übernatürliche Frömmigkeit weltvergessener Himmelsliebe, hier die natürliche Sittlichkeit weltlicher Pflichtübung und dienender Menschenliebe und die natürliche Frömmigkeit tapferen Gottvertrauens, durch welches der Christ inmitten der Enttäuschungen und Versuchungen des Lebens seine geistige Herrschaft über die Welt ausübt. Mit diesem Lebensprogramm, das die Grundlage einer neuen Kultur geworden ist, ist nach Benders Ansicht auch die „stets am unrechten Orte gesuchte und darum nie gefundene" Versöhnung von Christentum und Kultur gegeben.[3])

[1]) Reformation und Kirchentum, S. 2 und 3; 21.
[2]) A. a. O., S. 17.
[3]) A. a. O., S. 10 und 11.

Die zweite grundlegende Idee der Reformation, die in dem ursprünglichen Reformationsprogramm Luthers mit der ersten unzertrennlich verbunden ist, ist der freie Glaube an Christus als den Offenbarer der göttlichen Liebe und der sittlichen Lebensbestimmung des Menschen. Er ist die einzige Bedingung und das einzige Heilsmittel zur Erzeugung, Erhaltung und Vollendung des gesamten religiös-sittlichen Lebens des Christen in der Welt.

Diese reformatorischen Gedanken sind aber im Laufe der kirchlichen Entwicklung verdunkelt und durch den Geist des „scholastischen Doktrinarismus" geradezu verdrängt worden. Das geschah bereits im nachreformatorischen Zeitalter, in der Zeit der sog. Orthodoxie, wozu Luther selbst die direkte Veranlassung gegeben hatte, da er die neue Heilslehre der Reformation auf dem Hintergrunde der mittelalterlichen Theologie aufbaute.[1]) Der Orthodoxie folgte der Pietismus, und diesem der Rationalismus. Gemeinsam ist beiden Richtungen das geringe Verständnis für das Geschichtliche in der Religion; der Pietismus mit seiner Grundlehre von der mystischen Vereinigung des einzelnen mit einem völlig imaginären erhöhten Christus hatte so wenig wie der Rationalismus, der Christus und seine Geschichte nur als Symbol angeborener Ideen über Mensch und Gott faßte, Verständnis für den Wert der geschichtlichen Offenbarung.[2]) Aber ihre Verwandtschaft geht nach Bender noch weiter: gemeinsam ist ihnen auch die Tendenz auf ein freies, gemeinverständliches, praktisches Christentum, die Konstatierung des Gegensatzes von biblischem und kirchlichem Christentum, von Glaube und Dogma, von Frömmigkeit und Kirchlichkeit, die Idee vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, die Betonung der moralischen Wiedergeburt als des höchsten Zweckes des Christentums.[3]) Die religiöse Aufklärung, die nach Wissen und Willen ihrer Vertreter eine durchaus positive religiöse und christliche Bewegung in der Kirche des 18. Jahrhunderts darstellt, ist nach ihm weder aus der weltlichen Aufklärung noch aus dem Ein-

[1]) Reformation und Kirchentum, S. 33.
[2]) Wesen der Religion, S. 287, 288.
[3]) Johann Konrad Dippel, S. 27.

flusse des Auslands zu erklären, sondern eben aus dem Pietismus; die Pietisten sind die „Aufklärer vor der Aufklärung," und die radikalsten unter ihnen haben den Rationalismus an Freiheit der Anschauungen weit überboten.[1]) So rückt er beide Bewegungen dichter zusammen, als es in der Regel geschieht, gibt aber doch zu, daß sie wesentlich verschiedenartige Auffassungen und Methoden des Christentums repräsentieren, wie ja auch der Pietismus zeitweilig sogar als Verfolger des Rationalismus aufgetreten ist.[2])

Was endlich das protestantische Kirchentum der Gegenwart anbetrifft, so weist er mit Nachdruck auf die unleugbare Tatsache der zunehmenden Entfremdung des protestantischen Volkes von der Kirche hin, die er in zwei Umständen begründet findet. Als erste Ursache betrachtet er den Abfall vom Lebensideal der Reformation, an dessen Stelle ein schwächlicher Pietismus getreten ist, der einerseits eine Abstumpfung des sittlichen Ehr- und Pflichtgefühls und eine Geringschätzung der Aufgaben, welche Haus, Beruf und öffentliches Leben dem Christen stellen, zur Folge hat, und anderseits eine verhängnisvolle Scheidewand zwischen den pietistischen und den weltförmigen Christen aufgerichtet hat.[3]) Als zweite Ursache sieht er die Verquickung des reformatorischen Heilsglaubens mit der scholastischen Theologie des Mittelalters an, die das wahre Wesen des christlichen Glaubens verdunkelt, die Entwicklung einer unabhängigen protestantischen Theologie gehemmt und der kirchlichen Predigt den Charakter der Halbwahrheit und Zweideutigkeit aufgeprägt hat.[4]) Einfluß wird nach Benders Überzeugung die evangelische Kirche nur in dem Maße wiedergewinnen, als sie zu den Grundsätzen der Reformation zurückkehrt, denn „nicht eine neue Reformation ist es, die uns nottut, sondern die Durchführung der alten." [5]) Eine also gereinigte Kirche ist auch heute noch das unentbehrliche Organ für die berufsmäßige

---

[1]) Johann Konrad Dippel, S. IV, 11 ff.
[2]) A. a. O., S. 19.
[3]) Reformation und Kirchentum, S. 31.
[4]) A. a. O., S. 34.
[5]) A. a. O., S. 38.

Pflege des religiös-sittlichen Lebens im christlichen Volke; die Verschiedenheit der christlichen Kirchen und Richtungen aber ist dafür kein Hindernis; sie entspricht den Zwecken des Christentums und den Interessen der Kultur besser als jene „hochgelobte Kircheneinheit", die nur mit einem Opfer des Gewissens und des Intellekts an den Klerus von der Laienwelt verkauft wird.[1]) Niemals darf es der Kirche in den Sinn kommen, Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nehmen zu wollen, weil dadurch auf der einen Seite Skeptizismus und Nihilismus, auf der anderen Intoleranz und Fanatismus hervorgerufen wird.[2])

Zum Schlusse unseres Teiles haben wir noch Benders Anschauungen über zwei wesentliche, in der Geschichte der Religion hervorgetretene Gegensätze darzulegen. Der eine betrifft den Unterschied von Naturalismus und Supernaturalismus.

Unter Supernaturalismus versteht Bender nicht den Glauben an Mächte, die über den Menschen und die sichtbare Welt hinausgerückt werden, auch nicht den Glauben an eine übersinnliche Idealwelt, die in der empirischen Welt in allmählicher Entwicklung durchdringen soll, sondern „Religionssysteme, welche den Menschen grundsätzlich der wirklichen Welt entziehen wollen, um ihn auf eine jenseitige Welt vorzubereiten, in welcher er den Preis der Seligkeit um so gewisser erlangen wird, je entschlossener er die Güter der diesseitigen Welt von sich wirft." Dabei macht es einen Unterschied, ob er für ein ganzes Religionssystem grundlegend wird, oder ob er innerhalb solcher Religionen, deren Zweck die Unterstützung des weltlichen Kulturlebens ist, eine Art Privatreligion bildet. Im Gegensatze hierzu versteht Bender unter Naturalismus diejenigen Systeme, „welche den Menschen grundsätzlich im Kampf ums Dasein, den er in der wirklichen Welt zu führen hat, unterstützen wollen." Er ist nach Bender das Prius gegenüber dem Supernaturalismus, denn ursprünglich habe die Religion ganz im Dienste des Kulturlebens gestanden und sich erst später von ihrem Mutterboden losgelöst, obwohl freilich die Ansätze zur Umbildung

[1]) Reformation und Kirchentum, S. 21, 22, 23.
[2]) Wesen der Religion, S. 324.

der Religion in das Supernaturale überall schon früh nachweisbar seien. Seine kräftigste, wenn nicht einzige Wurzel habe der Supernaturalismus im individuellen Eudämonismus, der die Seligkeit, welche die irdische Welt versage oder nicht ausreichend biete, in einer höheren Welt suche.

Wie die Buddhalehre in eine supernaturale Religion umgebildet worden ist, so zeigt auch der Muhammedanismus eine ähnliche Erscheinung. Am deutlichsten aber läßt sich die Transformation der Religion in das Supernaturale auf israelitischem Boden verfolgen. An die Stelle des prophetischen Glaubens an den Sieg des sich auf dem Wege einer natürlichen, allmählichen Entwicklung verwirklichenden „Reiches der Gottheit" trat allmählich der Glaube an ein jenseitiges, durch eine wunderhafte Weltkatastrophe auf die Erde herabkommendes Reich, der dann von der altchristlichen Gemeinde übernommen worden ist. Als diese Erwartung nicht in Erfüllung ging, veränderte man den supernaturalistischen Gedanken dahin, daß nunmehr der Gläubige selber nach seinem irdischen Lebenskampfe in das Jenseits entrückt werde. Auf dieser Grundlage hat sich der Katholizismus aufgebaut, und ihm folgend auch der Protestantismus, denn ihm gilt ebenso wie jenem die Erde nur als Vorbereitungsstätte für den jenseitigen Himmel, wenn er auch über die Bedingungen der Erlangung der übernatürlichen Seligkeit anders denkt als der Katholizismus.

Ein anderer Gegensatz, der in der Geschichte der Religion aufgetreten ist, ist der von Offenbarungsreligion und Vernunftreligion. Während die Vernunftreligion Offenbarung überall da anerkennt, „wo die Erscheinungen der Welt die Idee Gottes hervorrufen und Beziehungen zwischen Gott und Mensch begründen", will die positive Offenbarungsreligion sie auf die religionsbildenden Persönlichkeiten und die kirchliche Ausdeutung ihres Werkes beschränkt wissen. Dort also eine *fortschreitende* Offenbarung der Gottheit in der Weltentwicklung selbst, hier eine *einmalige* Offenbarung, die auf ein Volk oder auf eine Person beschränkt bleibt. Dieser Gegensatz hat sich auf allen Religionsgebieten entwickelt, seine eigenartigste Ausbildung aber beim Christentum gefunden. Bereits im Mittelalter vorhanden, wo er eine scharfe

Ausprägung in dem Kampfe der humanistischen Philosophie mit der theologischen Scholastik erfuhr, ist er erst im 18. Jahrhundert zu dauernder Geltung gekommen. Die Bildung einer freien Vernunftreligion hat sich da so vollzogen, daß man die übernatürlichen Dogmen und Sakramente der Kirche preisgab oder in symbolische Begriffe und Handlungen umdeutete, dagegen die religiösen und sittlichen Grundideen des Christentums sowie die Idealität und Vorbildlichkeit des Charakters Jesu ganz entschieden anerkannte. Die Rolle, welche der Rationalismus in Theologie und Kirche gespielt hat, ist eine verhältnismäßig klägliche gewesen, um so großartiger dagegen die, welche er außerhalb der Kirche in unserem Kulturleben gespielt hat und noch spielt. Der Fehler des Rationalismus liegt nach Bender darin, daß er die höchsten sittlichen und religiösen Ideen als ewige und allgemeine Vernunftideen auffaßt, die in allen höher entwickelten Religionen und Philosophien vertreten seien und durch den Entwicklungsgang der Weltgeschichte ausreichend begründet werden könnten.

II. Teil: **Beurteilung.**

Wir wollen nun in einem zweiten Teile versuchen, Benders wesentlichste Aufstellungen einer kurzen Prüfung zu unterwerfen. Wir beabsichtigen aber nicht, eine bis ins einzelne gehende Kritik seiner Ansichten zu geben, denn dazu müßten die religionsphilosophischen Probleme überhaupt erörtert werden, und das kann in dem engeren Rahmen einer Monographie nicht wohl geschehen. Eine allgemeine Würdigung Benders soll dann den Schluß machen.

Prüfen wir zunächst einmal das Verfahren, durch das Bender das Wesen der Religion zu ermitteln sucht. Im Interesse der Deutlichkeit empfiehlt es sich, auch auf die anderen Methoden, die bei Bestimmung des Wesens der Religion befolgt oder wenigstens intendiert werden, einen Blick zu werfen. Vier Methoden sind es, die in Frage kommen: die metaphysische, die psychologische, die historisch-induktive und die „Methode der Normbegriffe", die dann z. T. wieder kombiniert worden sind. Der typische Vertreter der metaphysischen Methode ist Hegel. Nach ihm muß aus dem „Resultat von Vordersätzen", welches sich in den anderen philosophischen Disziplinen ergeben hat, der richtige spekulative Begriff von Religion (eine Art des „Wissens des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes"), zugleich mit der allgemeinen Notwendigkeit dieses Begriffs entwickelt werden, womit auch die Frage nach der Wahrheit der Religion für ihn gelöst ist. Aus seinem spekulativen Religionsbegriff sucht er dann die besonderen Religionen zu deduzieren. Im Gegensatz dazu hofft die psychologische Methode durch eine Durchforschung des geistigen Wesens des Menschen überhaupt auch auf die Stelle zu stoßen, welche die Religion in demselben einnimmt. Ihr Hauptvertreter ist Schleiermacher, dessen Augenmerk ja darauf gerichtet ist, in welchem Gebiete psychischer Tätigkeit die Religion heimisch ist und welche Stelle sie im Selbstbewußtsein des Menschen einnimmt. Was sodann die Methode der Normbegriffe angeht, so nimmt diese

ihren Ausgangspunkt in einer bestimmten Gestalt des geschichtlich-religiösen Lebens, und zwar in ihrer höchsten, und sucht an ihr als einem Typus die Eigenart des religiösen Lebens im Vergleich mit den anderen Seiten des geistigen Lebens auf. Dabei unterläßt sie nicht, bei den auf diese Weise gefundenen einzelnen Zügen aufzuzeigen, wie sie sich, wenn auch vielfach verwischt und stark abgewandelt, vielleicht sogar gründlich verzerrt, in anderen Religionen wiedererkennen lassen. Indem die Vertreter dieser Methode von derjenigen Religionsform, welche nach ihrer Überzeugung die richtige, die „normale" ist, ausgehen und die verschiedenen geschichtlichen Formen religiösen Lebens an diesem Maßstabe messen, wenden sie dasselbe Verfahren an, welches bei der Wissenschaft vom sittlichen Leben ziemlich allgemein geübt wird. Die letzte Methode endlich ist die historisch-induktive. Sie befragt die historischen Religionen als die am meisten objektive Grundlage und sucht das Wesen der Religion durch ein Induktionsverfahren zu ergründen, das ohne Unterschied aus allen empirisch gegebenen Religionen die gemeinsamen Merkmale heraushebt, um von hier aus auf die leitenden psychischen Motive zurückzugehen.

Die metaphysische und die psychologische Methode lehnt Bender nach unserer Überzeugung mit vollem Recht ab; die von ihm gegen beide Methoden geltend gemachten Gründe scheinen uns durchaus stichhaltig zu sein. Aber auch die sog. Methode der Normbegriffe, die er nicht besonders berücksichtigt hat, erscheint uns nicht haltbar. Denn einmal führt sie leicht zu einer Vergewaltigung der geschichtlichen Erscheinungen, indem dieselben nach dem Normbegriff von Religion zugeschnitten werden. Und zweitens — das ist der gewichtigere Einwand — herrscht über die Frage, welches die richtige, die vollkommene Religion ist, und wie infolgedessen der Normbegriff von Religion zu gestalten sei, lebhafter Streit, in dem unter den Religionsforschern eine Einigung wohl kaum wird erzielt werden können. Wenn von den Vertretern dieser Methode durchgängig die christliche Religion als die vollkommenste betrachtet und jenem Normbegriff zugrunde gelegt wird, so wird die Berechtigung dieser Anschauung von andern mit sehr starken Gründen bestritten. Das Ziel aller wissenschaftlichen Untersuchung, allgemein

anerkannte Resultate zu liefern, bleibt auf diesem Wege unerreicht.

Demnach scheint uns der von Bender eingeschlagene Weg der einzig gangbare zu sein, obschon wir zwei gewichtige Einwände gegen seine Methode nicht verkennen wollen. Zunächst könnte darauf hingewiesen werden, daß gar nicht ausgemacht sei, welche geschichtlich vorliegenden theologischen Gebilde wirklich Religionen zur Grundlage hätten, ob z. B. der moralistische Atheismus des ursprünglichen Buddhismus zu den Religionen zu rechnen sei, und sodann wird eingewandt, man könne aus den geschichtlich aufgetretenen Religionen den Religionsbegriff und das Wesen der Religion darum nicht abstrahieren, weil nicht a priori feststehe, daß nicht gewisse wesentliche Momente der Religion sich erst auf den höheren oder gar der höchsten Stufe derselben zeigten, so daß es vergeblich sei, das Wesen der Religion durch eine umfassende empirische Betrachtung der sog. Religionsgeschichte ausfindig machen zu wollen. Indessen ist zu erwidern, daß zwar in betreff der Frage, was denn als Religion, und nicht als bloße spekulative Theologie, zu betrachten sei, vorläufig noch manches strittig bleiben wird, daß aber trotzdem über die sich gleichbleibenden Erscheinungs- und Ausdrucksformen der Religion allgemeine Übereinstimmung herrscht. Und was den zweiten Einwand betrifft, so beweist er nur, daß man nicht atomistisch verfahren und alle Erscheinungen, indem man sie einfach zählt, ohne weiteres als in gleicher Weise maßgebend betrachten darf. Alle Einwürfe gegen die historische Methode sind demnach unberechtigt.

Hinzufügend wollen wir bemerken, daß die von Bender angewandte Methode die der modernen Wissenschaft überhaupt ist, die Methode, ohne jede Voraussetzung die Erscheinungen des Lebens erfahrungsmäßig auf ihr Wesen zu untersuchen und ihren Zusammenhang innerhalb der das gesamte Dasein beherrschenden Gesetzmäßigkeit zu ergründen. Diesen Weg haben zuerst die Naturwissenschaften eingeschlagen. Ihnen sind allmählich die Geisteswissenschaften nachgefolgt. Sie sind zu der Erkenntnis gekommen, daß die geistigen Gebiete in gleicher Weise zu erforschen sind wie die, mit denen es die Naturwissenschaft zu tun hat, weil die Erscheinungen des psychischen Lebens nicht minder natürliche

Tatsachen sind, die einer geschichtlichen und erfahrungsmäßigen Forschung ebenso gut unterworfen werden können und müssen. So werden sich schließlich alle Wissenschaften begegnen, um zu dem gemeinsamen Ziel zu kommen, den Werdeprozeß des Lebens in Natur und Geist zu erforschen. Da ist es denn natürlich, daß auch die Religionswissenschaft als Teil der Geisteswissenschaften überhaupt, als neues Glied sich dieser Kette einfügen will. Bender hat diesen Versuch unternommen. Er hat das Problem der Religion zu lösen gesucht, indem er an der Hand der geschichtlichen Erfahrung und mit genauer Beobachtung der menschlichen Geistesfunktionen Ursprung und Entfaltung derselben erläutert und sich bemüht, eine wissenschaftliche Erklärung der Religion zu geben, die sich von willkürlichen Voraussetzungen freihält.

Was Benders Anschauungen anbetrifft, zu deren Prüfung wir nun übergehen, so ist bereits im darstellenden Teile einige Male darauf hingewiesen worden, daß sie durchaus nicht frei von Widersprüchen sind. Wir wollen das jetzt etwas weiter ausführen, indem wir uns jedoch darauf beschränken, nur die handgreiflichsten Widersprüche nachzuweisen, und zwar lediglich an der Hand seines Hauptwerkes: Das Wesen der Religion. Widerspruchsvoll sind zunächst seine Äußerungen über das Recht der Metaphysik. Da sagt er z. B. das eine Mal: „Notwendig ist es ja freilich nicht, daß sich der Glaube mit der Hilfe einer Metaphysik gleichsam vor sich selbst und vor der Wirklichkeit rechtfertigt" (S. 82). Aber in rapidem Fortschritt, durch Erwägungen, die den Raum einer Seite füllen, überwindet er diesen Standpunkt und erklärt: „Der Glaube wird in seinem eigensten Interesse doch nicht auf den Versuch verzichten, seine Gottesidee vor der Weltwirklichkeit zu rechtfertigen" (S. 84). Jetzt erscheint ihm plötzlich die „Metaphysik als das unentbehrliche Hilfsmittel zur Begründung des religiösen Glaubens" (S. 96). Widerspruchsvoll ist auch die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Bald gewinnt er aus der Geschichte den Eindruck, daß die alten Völker alle Motive zum Handeln in der Welt aus der Religion schöpften und daß der Götterglaube Voraussetzung ihrer sozialen Pflichterfüllung gewesen sei (S. 144); bald behauptet er, daß die religiöse Sanktionierung

aller Lebensverhältnisse erst verhältnismäßig spät erfolgt sei (S. 43). Das sittliche Leben ist von der Religion völlig unabhängig (S. 15, 292), überdies ist das Sittliche eine ebenso wandelbare wie fragwürdige Größe (S. 83); aber es ist eigentliche sittliche Pflicht, an Gott und persönliche Unsterblichkeit zu glauben (S. 110). Kultur und Religion stehen in feindlichem Gegensatz, so daß der Fortschritt der Kultur nur vor sich gehen kann durch Lösung von der Religion (S. 143); aber eine religionslose Kultur ist eine tadelnswerte Abnormität (S. 166). Am grellsten sind die Widersprüche bei seinen Auslassungen über den Wahrheitsgehalt der Religion. Dem religiösen Glauben, so erklärt er, ist es gleichgiltig, ob seine Ideen der Wirklichkeit entsprechen oder nicht (S. 109); aber eben dieser Glaube verlangt die Überzeugung, daß der Appell an die weltleitenden Mächte kein illusorischer Akt ist (S. 41). Die Begründung des Glaubens auf Offenbarung ist ein „Vorgeben", dem die Geschichte widerspricht (S. 262); aber wir müssen uns erheben zu über einer überweltlichen Gottheit, die auch in ihren höchsten innerweltlichen Offenbarungen nicht aufgeht (S. 249), und Christus ist der vollendete Träger dieser Offenbarung (S. 226, 321). Wir wissen, daß Gott weder durch innere noch durch äußere Erfahrung in unmittelbaren Kontakt mit uns tritt (S. 225); aber es gibt auch eine innere Offenbarung im Geiste des Menschen, die durch äußere Erfahrung vermittelt ist (S. 235). Eine Gewißheit über die jenseitige Welt und über die unfehlbar zu ihr führenden Mittel und Wege gibt es überhaupt nicht (S. 329); aber wir wissen genau, daß die ganze Welt Gottes ist, der überall die Menschen zu dem gleichen Ziele führt, und dieser Glaube ist so unanfechtbar wie die Tatsachen in Natur und Geschichte, auf die er sich stützt (S. 325). Und endlich: Die sittlichen Gesetze sind lediglich Bedingungen für die Erlangung der Seligkeit (S. 23); aber das Sittliche ist doch nicht nur Mittel und Bedingung der Erlangung der Seligkeit, es trägt seinen Zweck und sein Gesetz in sich selbst (S. 55). Es wird nicht nötig sein, in der Aufführung dieser Beispiele fortzufahren; das Gesagte mag genügen. Dieses Schwanken und diese Unklarheit in wesentlichen Punkten ist Bender selbst offenbar verborgen geblieben

und zu erklären nur aus der Eile, mit der er, in maßloser Weise von rechts und links wegen seiner angeblich radikalen Anschauungen über das Christentum angefeindet, sein Buch über die Religion zu seiner Rechtfertigung geschrieben hat.

Wenn wir jetzt Benders Anschauung vom Wesen der Religion auf ihre Haltbarkeit untersuchen wollen, so wollen wir bei der Wichtigkeit dieser Frage nicht versäumen, auch die bedeutsamsten sonstigen Lösungen in Kürze vorzuführen und einer knappen Beurteilung zu unterwerfen, weil die Bendersche Theorie auf diese Weise am besten in das rechte Licht gerückt wird. Ausgehen müssen wir von der Tatsache, daß von manchen Philosophen und Theologen die Frage nach dem Motiv der Religion, die ja für ihn die Kardinalfrage ist, überhaupt abgelehnt wird, weil sie die von ihnen behauptete Objektivität des religiösen Verhältnisses durch die begleitende Annahme anthropologischer Beweggründe gefährdet glauben. Zu ihnen gehören teils die, welche die Religion aus einer göttlichen Uroffenbarung herleiten, teils die, welche die Gottesvorstellung lediglich für eine angeborene Idee halten. Wir müssen Bender durchaus Recht geben, wenn er diese Auffassung mit allem Nachdruck bekämpft und es als erste Aufgabe der Religionswissenschaft betrachtet, die Religion zu erklären, das religiöse Phänomen aus einem Zuge des menschlichen Wesens selbst abzuleiten, denn „nicht die Konstatierung von Tatsachen macht die Wissenschaft aus, sondern die Erklärung ihrer Entstehung.“ So kommt also alles darauf an, festzustellen, welchen Interessen, Beweggründen, Bedürfnissen jene eigentümliche geistige Tätigkeit dient, die man als Religion bezeichnet. Die Frage nach dem Wesen der Religion ist demnach gleichbedeutend mit der Frage nach dem Zwecke, den sie verfolgt. Aber worin besteht dieser Zweck? Bei der Bestimmung desselben gehen die Wege, welche eingeschlagen werden, weit auseinander. Sehen wir zu, welches von den von Religionsphilosophen geltend gemachten Motiven wirklich das der Religion zugrunde liegende ist, um hiernach Benders Lösung des Problems zu beurteilen. Die theoretische Auffassung behauptet, daß die Religion wesentlich aus dem Drange nach rein theoretischem Erkennen als eigentlichem und selbständigem höchsten Zwecke hervorgehe. Sie ist

in neuerer Zeit vertreten worden einerseits von der spekulativen Philosophie (die Religion ein Ausdruck der philosophischen Wahrheit in Vorstellungsform) — und anderseits von empiristischer Forschung (die Religion eine elementare Befriedigung des Kausaltriebes). Beide Auffassungen erscheinen nicht haltbar, denn der Religiöse interessiert sich, wie Zeller sagt, nur für die Wahrheiten, von denen er das praktische Verhältnis des Menschen zur Gottheit befriedigt glaubt; ebenso fragt er nach einer letzten Kausalität der Erscheinungen immer nur insofern, als er persönlich von diesen „affiziert" wird. Aber auch die ästhetische Deutung der Religion, die teils ein Verlangen, das Unendliche zu erkennen, teils eine Art des Genießenwollens in sich schließt, können wir nicht für richtig halten; findet auch zwischen dem religiösen und ästhetischen Gefühl eine Verwandtschaft statt, so unterscheiden sie sich gleichwohl von einander, denn der Fromme verlangt nicht nur Nahrung für die Einbildungskraft, sondern auch direkten Antrieb zum sittlichen Handeln. Somit erübrigt noch die praktische Auffassung der Religion, welche die Wurzel derselben in einem praktischen Bedürfnisse findet und zwar in dem Interesse an der Selbstbehauptung und Förderung der eigenen Person, in der „Befriedigung des aus der hohen Bestimmung des Menschen entspringenden persönlichen Lebenstriebes und Heilsbedürfnisses." Die nähere Bestimmung dieses Motivs aber ist bei den Vertretern dieser Richtung wieder verschieden. Während die einen — z. B. Kant, W. Herrmann, A. Ritschl — einen irgendwie ethischen Selbstbehauptungstrieb im Auge haben, leiten die anderen — außer Bender auch Feuerbach, Ed. Zeller, J. Kaftan — die Religion aus einem rein eudämonistischen Selbstbehauptungstriebe her. Bei jenen steht das Sittliche obenan, als der unbedingte Selbstzweck, zu dem die Religion als das durch die menschliche Schwachheit nötig werdende Hilfsmittel hinzukommt; bei diesen dagegen ist die Religion als Befriedigung des Lebens- und Glückseligkeitstriebes der oberste und letzte Zweck, und die Sittlichkeit ist demselben als eine der Bedingungen und Mittel zu seiner Erreichung untergeordnet.

Welche von beiden Fassungen ist nun die richtige? Besteht die von Bender vertretene eudämonistische Deutung der Religion zu

Recht? Wir glauben in der Tat, daß er damit das Motiv und das Wesen der Religion richtig erkannt hat. Es ist nicht wahr, daß sie von vornherein nur die Sicherstellung der sittlichen Persönlichkeit im Auge habe und daß ihr Zweck lediglich die Sorge um das „sittliche Seelenheil" des Menschen sei; gerade die Geschichte der Religion beweist zur Genüge, daß sie sich allen Interessen und Zwecken angepaßt hat, die der Mensch nach Maßgabe seiner Gesittungsstufe verfolgen mußte, und es ist Tatsache, daß das Bewußtsein von einer spezifischen Würde des Menschen auf manchen untergeordneten Stufen vollkommen fehlt, ohne daß man doch diesen alle Religion absprechen dürfte. Demnach ist es reine Willkür, die von der Religion erstrebte Selbstbehauptung auf die ethische Seite einschränken zu wollen. Die Religion entspringt nicht aus sittlichen Werturteilen, aus dem Streben nach sittlichen Idealen, sondern aus natürlichen Werturteilen, aus dem Verlangen nach Leben und Gütern überhaupt, welches der Mensch bei der Ohnmacht seines eignen Könnens durch die Hilfe der Gottheit zu befriedigen sucht; die sittlichen Ideale gehören nicht zum Wesen der Religion als solcher. Die in der Religion erstrebten Güter sind zwar in den verschiedenen Religionen von verschiedener Art: innerweltliche und überweltliche, natürliche und sittliche; immer aber ist die natürliche Wertschätzung, das Streben nach Gütern, das Verlangen nach Leben, für die Religion maßgebend, auch da, wo es sittliche Güter sind, deren Erhaltung und Genuß in der Religion erstrebt wird. Für das Vorhandensein von Religion ist die Art und der Wert der Güter vollkommen gleichgiltig, und bei der Bestimmung ihres Wesens oder Beweggrundes kommt der Unterschied von sittlichen und natürlichen Gütern nicht in Betracht. Wir glauben also Bender durchaus Recht geben zu müssen, wenn er den Trieb nach eudämonistischer Selbstbehauptung als den allesbeherrschenden in der Religion betrachtet.

Aber ist die Religion wirklich nur, wie Bender behauptet, ein „Akt der Notwehr gegenüber den Hemmnissen, welche die Welt dem Lebenstriebe des Menschen entgegenstellt?" Man hat behauptet, daß es Erfahrungen gebe, die der Tatsache widersprechen, daß das religiöse Bewußtsein sich nur an den Hemmungen entwickele,

welche das Seligkeits- und Vollkommenheitsstreben an den Unvollkommenheiten und Übeln der Welt erfahre.[1]) Der religiöse Mensch werde sich nie frommer fühlen als in den Momenten, wo er sich seiner Kraft, seiner Würde und Größe am deutlichsten bewußt sei, wo sich die Schranken seines Wissens und Könnens vor ihm am weitesten öffnen. Die religiöse Erhebung, welche Newton empfand, als er das Gesetz der Schwere entdeckte, oder Raphael oder Michel Angelo, als sie in der Tiefe des eigenen Geistes die Kunstgestalten emportauchen sahen, die sie auf Leinwand oder in Marmor verkörperten, habe gerade nichts zu tun mit der Empfindung eines Druckes, sondern sei vielmehr das Gegenteil davon, ein Seligkeitsgefühl, daß dem Vollkommenen entströme, in dessen Besitz sie sich fühlten. Indessen ist darauf zu erwidern, daß eine solche Erhebung des Geistes, wie sie Denker und Künstler auf den Höhepunkten ihres Schaffens empfinden, allemal eine lange Geschichte des Ringens mit den widerstrebenden Elementen des sinnlichen, unvollkommenen Daseins zur Voraussetzung hat, und daß gerade die Bezwingung derselben die Ursache jener seligen Gefühle ist, die den betreffenden nichts mehr empfinden lassen von der Enge des Daseins, mit der er selber gerungen. „Die innere Erhebung, die das Gemüt des Gläubigen in einem unbedingten Gottvertrauen erfährt, das Seligkeitsgefühl, das sich in der Gemeinschaft mit Gott versöhnt weiß und gesichert gegen die Konflikte mit Schuld und Übel, sind doch immer nur die Endergebnisse einer religiösen Entwicklung.“ So beweist also die Tatsache, daß sich in dem höheren religiösen Bewußtsein nichts mehr vorfindet von dem, was seinen Anfängen zugrunde gelegen hat, nichts gegen Benders Annahme, daß es die Beschränktheit des Endlichen ist und ihre ideale Überwindung, welche die Religion hervorruft. Wäre des Menschen Können so unbeschränkt wie sein Wollen, sagt er mit Recht, so würde Religion nie entstehen. Freilich wird man nun umgekehrt seine Behauptung, daß der Selbsterhaltungstrieb, wenn er auf Schranken stößt, religiös funktionieren müsse, etwas einzuschränken haben. Wie die Erfahrung seiner Ohnmacht den Menschen zur

[1]) Deutsch-evangelische Blätter, 1886, S. 446.

religiösen Erhebung führt, so kann sie auch der Anlaß der Resignation oder der Verzweiflung sein. Auch ist es möglich und oftmals der Fall, daß der Mensch, an der Grenze seines Wissens oder Könnens angelangt, die Erweiterung seiner Macht von dem kulturellen Fortschritt erwartet.

Die Nachweise, wie die inneren Motive der Religionsbildung in den Formen der historischen Religionssysteme erkennbar sind, können hier nicht im einzelnen geprüft werden; ebensowenig, wie danach die Grundgesetze der Kirchenbildungen gezeichnet werden. Wir begnügen uns hervorzuheben, daß Benders Hypothese der Religions- und Kirchenbildung überall in den geschichtlichen Nachweisen eine gute Begründung findet.

Wir wollen an dieser Stelle nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß im Anschluß an Bender auch M. Keibel das Wesen der Religion in ähnlicher Weise bestimmt hat.[1]) Ausgehend von der häufigsten und allgemeinsten aller Kultushandlungen, dem Gebet, das er in seinen beiden Formen, dem Bittgebet und dem Dankgebet, auf seine religiösen Motive hin untersucht, kommt er zu dem Resultat, daß das Wesen der Religion in der Pflege von Vertrauen und Demut gegenüber der außerweltlichen Macht bestehe, die der Mensch in dem Verlangen, die Ziele seines Strebens unter widrigen Umständen festzuhalten, zu seinem Schutze um Hilfe anspricht. Aber die Vorstellungen über die Natur der außerweltlichen Macht und die Handlungen, durch welche wir in religiöse Beziehungen zu derselben treten, nehmen teil an dem Wechsel des Zeitbewußtseins. —

Die Frage nach dem psychischen Elemente der Religion will er überhaupt nicht aufgeworfen wissen. Sie ist zwar oft verwechselt worden mit der Frage nach dem Wesen der Religion, und das hat nicht selten zur Verwirrung der Probleme geführt, aber erörtert werden muß auch sie. Darin hat Bender ja Recht, daß an der Religion wie an allen anderen in sich einheitlichen Betätigungen unseres geistigen Lebens sämtliche psychische Hauptfunktionen beteiligt sind, das

[1]) Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, Halle a. S. 1891.

Vorstellen und Urteilen ebenso wie das Fühlen und Wollen. Aber damit ist die Frage noch nicht überflüssig geworden, ob sie nicht einer Funktion vorwiegend angehört, und das ist in der Tat der Fall. Nicht mit Unrecht, so meinen wir, hat Schleiermacher dem Gefühl eine zentrale Stellung im religiösen Leben angewiesen. Wenn es in der Religion auf Güter abgesehen ist, so bildet das unmittelbarste Korrelat dazu innerhalb des menschlichen Geisteslebens das Gefühl, denn nur bei diesem ist es ausschlaggebend, ob das Subjekt Gefallen oder Mißfallen empfindet. Sodann zeigt sich die maßgebende Stellung des Gefühls im religiösen Innenleben auch in der Beschaffenheit der religiösen Urteile. Diese sind niemals bloße Ausdrücke eines objektiven Tatbestandes, sondern drücken zunächst unsere subjektive Stellung zu den vorgestellten Dingen aus, sind also Gefühls- und Werturteile. Endlich aber stehen in der Religion auch die Regungen des Willens unter der Herrschaft des Gefühls. Nicht nur begleiten Gefühle diese, sondern sie bilden auch deren Hauptwurzel, mögen sie nun Gefühle des Mangels oder des Druckes oder Gefühle der Befriedigung sein. —

Ein anderer Punkt, der einer kurzen Erörterung bedarf, betrifft das Verhältnis von Religion und Kultur. Während man die Entwicklung der Religion, so lautet Benders These, nicht verstehen könne ohne die der menschlichen Kultur, gehe hingegen der Kulturprozeß seinen gesetzmäßigen Gang unabhängig von der Religion und sogar im Kampfe mit ihr. Das sei der stärkste Beweis dafür, daß die Religion eine bloße Begleiterscheinung des Kulturprozesses sei. Wir können hier nur beistimmend bemerken, daß die Kultur die allgemeine, umfassende Bewegung des geistigen Lebens ist, in deren Zusammenhang und Folge das religiöse Leben erscheint. Aus der geschichtlichen Tatsache, daß sich regelmäßig eine höhere Kulturbewegung von tiefergreifendem Einfluß auf den Fortschritt und die höhere Bildung des religiösen Lebens erwiesen hat, ergibt sich u. E. die Abhängigkeit der Religion von der Kultur ebenso deutlich wie daraus, daß der Mensch erst durch die Erfahrung der Kulturschranken zur religiösen Erhebung veranlaßt worden ist. Der stärkste Beweis aber für seine Theorie ist wohl der Umstand, daß der Mensch, sobald er Einsicht in das Wesen der

Naturkräfte gewann, diese nicht mehr als göttliche Wesen verehrte. Ebenso glauben wir, daß er Recht hat mit der Annahme, daß auch die Sittlichkeit, so sehr sie an dem religiösen Bewußtsein eine weihevolle Legitimation und Verstärkung erfährt, auf dem selbständigen Grunde der weltlichen Kultur — ohne Zuhilfenahme eines apriorischen und transzendentalen Elementes — entstanden ist und die Entwicklung derselben, die mit der Religion nicht immer parallel läuft, ihren eigenen Gesetzen folgt und auf selbständigen Faktoren beruht. Umgekehrt hat die Moral eine umgestaltende Wirkung auf die Religion ausgeübt, wie das denn die Umbildung der Nationalreligionen in Menschheitsreligionen beweist. Daß insbesondere die universell-ethische Idee der allgemeinen Menschenliebe nicht aus der Religion entspringt, dafür kann sich Bender mit vollstem Rechte auf den Buddhismus berufen.

Wenn wir also im allgemeinen der Behauptung beipflichten können, daß die Bildung der Religion und der Religionen nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwicklung begriffen werden kann, so, daß die Religion ihr Gepräge immer von der herrschenden Zeitkultur erhält, so müssen wir doch anderseits hervorheben, daß öfters das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Die Geschichte zeigt, daß es Zustände gegeben hat, in denen die Religion den Kulturzustand bedingt und geändert hat. Das gilt namentlich von der Moral. Es gab Zeiten, in denen religiöse Mächte das gesamte Leben beherrschten und auch die moralischen Begriffe gestalteten und umwandelten. Beweis dafür ist das Christentum in seinen Wirkungen auf die sittliche Kultur der Völker der alten Welt. Die religiösen Ideen des Evangeliums hatten zur Folge die Verwirklichung des Humanitätsideals. Dieses war zwar von griechischen Denkern längst entdeckt worden, aber verwirklicht und in die breiten Massen des Volkes getragen wurde es erst durch den religiösen Glauben des Christentums. Allerdings hat das Christentum die Sklaverei, die Stellung der Frauen und viele andere Dinge unangetastet gelassen, und erst im Laufe einer langen Entwicklung hat sich darin ein Umschwung vollzogen. Aber aus seinem Geiste heraus erfolgte doch allmählich die Umbildung der moralischen Grundlagen, die eine Änderung in diesen Verhält-

nissen herbeiführten. Wenn also auch die Moral prinzipiell aus der allgemeinen Kulturentwicklung zu erklären ist, so sind wir gleichwohl öfters zur Annahme einer Mitwirkung des religiösen Faktors beim sittlichen Prozesse genötigt. —

Wenn Bender ferner behauptet, daß durch die Erweiterung menschlichen Wissens und Wirkens das religiöse Verlangen mehr und mehr abgeschwächt werden müsse — ohne daß es freilich je verschwinden werde — so glauben wir dieser Ansicht nicht zustimmen zu können. Denn die Größe des religiösen Bedürfnisses hängt nicht von dem absoluten Umfang der menschlichen Macht ab, sondern lediglich von dem Verhältnis, in dem die Macht des Menschen zu seinen Bestrebungen und Erfolgen steht. Mag seine Macht und sein Wissen noch so groß oder noch so klein sein, nur da ist ein Anlaß zur religiösen Erhebung gegeben, wo des Menschen Wünschen weiter reicht als sein Können. Eine Einschränkung des religiösen Interesses würde bei Vermehrung des menschlichen Vermögens nur dann Platz greifen, wenn die Vermehrung seiner Macht auch eine Verminderung seiner Wünsche bedeutete. Aber das ist, wie wir glauben, nicht der Fall. Denn an der Bereicherung unseres gesamten Lebensinhaltes durch die Kultur nehmen auch unsere Wünsche teil, die angesichts unüberwindlicher Hindernisse nur aufrecht erhalten werden können dadurch, daß der Mensch Vertrauen faßt zu dem, was jenseit der Macht des einzelnen liegt, also durch die Religion.

Wir gehen nun dazu über, Benders Ansicht über die Objektivität des religiösen Verhältnisses einer kurzen Beurteilung zu unterwerfen. An sich sind drei Möglichkeiten gegeben: entweder ist das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch etwas Wirkliches und objektiv Vorhandenes — Objektivismus —; oder es ist etwas nur Eingebildetes und Subjektives — Illusionismus —; oder es ist zweifelhaft oder nicht wahrscheinlich, daß ein objektives Verhältnis vorliegt — Skeptizismus. Die Annahme, daß für Bender die Religion keine objektive Realität besitze, ist von uns bereits zurückgewiesen worden, wenn wir uns auch nicht verhehlen konnten, daß er für diese Schlußfolgerung in seinen Gedankengängen manches Material darbiete. Er erkennt also das

Vorhandensein einer Tatoffenbarung und die Religion als eine objektive Größe an. Aber wie kommt er zu dieser Annahme? Auf die Behauptung einer übernatürlichen Offenbarung will er die Wahrheit der Religion nicht stützen. Mit Recht, denn eine Prüfung der Offenbarungsvorstellungen ergibt, daß sie stets nur aus uns von der sinnlichen Erfahrung her vermittelten Vorstellungselementen zusammengesetzt sind. Ebenso ist er nach unserer Ansicht im Recht, wenn er sich zum Erweise objektiver Giltigkeit der Religion nicht auf „eine ursprüngliche Gottesoffenbarung im Wesen des Menschen stützt, auf eine Wesensverbindung seines Geistes mit dem göttlichen, welche die geschichtliche Entwicklung des religiösen und sittlichen Menschheitslebens begründet und zweckmäßig leite“ (Pfleiderer). Denn die unmittelbare Selbstbezeugung der Gottheit im Menschengeiste ist eine unhaltbare Vorstellung; gegen sie spricht, daß das religiöse Bewußtsein seine Entwicklungsgeschichte hat und daher auch im einzelnen einen sehr verschiedenen Inhalt aufweist, sowie, daß es durch eine Fülle von Erfahrungen vermittelt ist, die teils von den Vorfahren, teils von uns selber erworben werden. Wie gelangt nun Bender zu der von ihm behaupteten Realität der religiösen Ideen? Machen wir uns den hier in Betracht kommenden Gedankengang einmal klar. Der Mensch sieht im Kampf ums Dasein, den er auf Schritt und Tritt zu führen hat, sein Lebensideal beständig von feindlichen Mächten bedroht, von Naturgewalten, Krankheiten, Übeln, Sünde und Tod. Solange er nun hoffen kann, mit eigenen Kräften seine Verwirklichung durchzusetzen, wird er nicht religiös gestimmt. Der Selbsterhaltungstrieb fängt erst da an religiös zu funktionieren, wo er mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln an den Grenzen seines Wissens und Könnens angelangt ist; erst in diesem Momente appelliert der Mensch an die Gottheit, die ihm gewähren soll, wozu er selber nicht imstande ist. Die Religion ist also nach Benders Theorie im ersten Stadium — bis zur Bildung der Gottesidee, eine einseitige, lediglich menschliche Tätigkeit, zu der nachträglich der religiöse Faktor hinzukommt, der sich erst der interessierten, auf Selbstbefriedigung des Menschen gerichteten Betrachtung erschließt. Nun ist es durchaus unrichtig, wie in Bezug auf Benders Religionstheorie öfter behauptet worden ist,

daß eine nur aus der subjektiven Tätigkeit des Menschen entspringende Religion jede Garantie ihrer objektiven Wahrheit und Wirklichkeit ausschließen müsse; es steht nichts im Wege, daß, nachdem das Resultat einer Konstruktion der Religion aus dem Menschen heraus, ohne Inanspruchnahme einer supernaturalen Anfangs- oder Mittelursache in irgend einer Form, die Frage nach der Objektivität des religiösen Glaubens an und für sich geprüft wird. Nötig ist jedenfalls die Annahme nicht, daß das Seligkeitsinteresse, der Grundtrieb aller Religion, die Gegenstände des Glaubens aus sich heraus schaffe; daß die Projektion der Idealwelt nur einem subjektiven Bedürfnis des Gemüts und die Ewigkeit nur dem unüberwindlichen Hange des Menschen zum Leben ihren Ursprung verdanke. Es könnte, um ein Wort Reischle's anzuführen, das Glückseligkeitsverlangen das Auge sein, das allein religiösen Hellsehens fähig ist, d. h. Offenbarung zu entdecken vermag: aber wie das Auge die Gegenstände nicht mache, welche es sehe, sondern sie ihm gegeben seien, so auch die Offenbarung dem nach Seligkeit suchenden Menschen. So hat denn auch Bender den Versuch gemacht, die Realität der Glaubensgegenstände wenigstens als eine denkbare Möglichkeit zu retten, und zwar hat er das getan auf Grund der wirklichen Beschaffenheit der Welt. Die Tatsache einer allmählichen, sich in gesetzmäßiger Weise vollziehenden Entwicklung der Welt zu höheren Formen, der fortschreitende Sieg des Geistes über die Materie, ist ihm Bürge für das Vorhandensein einer geistigen, zwecksetzenden Allkraft, die sich sowohl in der Naturordnung wie in der sittlichen Lebensordnung des Menschen offenbart. Das ist ja freilich nur ein dürftiger Ansatz zu einer Begründung der Religion; nur „recht schüchtern läßt er in den Ritzen des Felsenbaues der Naturwissenschaften die Wahrscheinlichkeit des Gottesglaubens emporwachsen." Wir möchten nicht behaupten, daß dieser Versuch eine irgendwie hinreichende Grundlage abgeben könne, um das stolze Gebäude einer auch objektiv vorhandenen idealen Ordnung zu tragen. Eine zuverlässige Bürgschaft für etwas Objektives hat Bender ganz gewiß nicht geboten; und wenn auch der Versuch zu dessen Begründung vom empiristischen Standpunkt aus noch in anderer Weise gemacht werden könnte, so sind wir doch der Meinung, daß alle Lösungsversuche vom Standpunkte des

Empirismus aus — den wir selber teilen — etwas Unbefriedigendes haben und sich nicht über eine Wahrheitsmöglichkeit erheben. Überdies scheint uns, daß dem religiösen Interesse genügend entsprochen ist, wenn man die Religion als ein psychologisch notwendiges Phänomen beschreibt und ihren eminent praktischen Wert für den einzelnen und für die Menschheit aufzeigt; die Frage nach einer entsprechenden transzendenten Realität dagegen, die vielleicht überhaupt unlösbar ist, dürfte kaum im Interesse der Religion liegen. Die Bürgschaft findet der Glaube in seiner subjektiven Gewißheit. Er hat seine feste Stütze in sich selbst, diese allein verläßt ihn nicht, alle andern sind von nur zweifelhaftem Werte. Das Ideale verliert auch durch seine etwaige Nichtexistenz garnichts; eine religiöse Weltanschauung hat einen unschätzbaren subjektiven Wert, selbst wenn ihr alle objektive Giltigkeit fehlen sollte. Es ist ein Irrtum zu glauben, der Wert des Idealen sei abhängig von dem Nachweise seiner objektiven Existenz. Auch trotz ihres möglicherweise rein subjektiven Charakters ist die Religion etwas überaus Segensreiches, ein nie versiegender Quell der Erbauung, Erquickung und Beseligung. Aus den tiefsten Lebenswurzeln des Menschen hervorbrechend, hebt sie ihn über die „Schranken der Sinne" und den drückenden Zwang des Wirklichen hinweg zu einer Welt der Vollkommenheit, aus der wir höchste Befriedigung und ethische Erhebung schöpfen. Die Religion führt uns, wie A. Lange es ausdrückt, in die wahre Heimat unseres Geistes ein; sie allein befriedigt die Bedürfnisse und Interessen unseres Gemüts, diese höhere, ideale Seite unseres Wesens, die uns recht eigentlich zur Person macht.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf Benders Ansicht über den Ursprung und Urstand der Religion, eine Frage, die zu einer der bedeutsamsten der Religionsforschung geworden ist, weil das Wesen der Religion um so verständlicher werden muß, je weiter man ihren Entwicklungsprozeß bis zu seinen Anfängen zurückverfolgt.

Mit Recht lehnt er die supernaturalistische Hypothese, die der Tatsache, daß der Gottesglaube bei den verschiedenen Völkern nicht derselbe ist und daß er, je weiter man in die Urzeit zurückgeht, desto weniger der Wahrheit angemessen ist, nicht gerecht wird, ebenso ab wie die rationalistische von der angeborenen Gottesidee, denn

angeboren ist dem Menschen überhaupt kein bestimmter Bewußtseinsinhalt, am wenigsten die höchsten geistigen Ideen, die vielmehr die Produkte einer langen geschichtlichen Entwicklung sind. Daß die Herleitung der Religion aus Priesterbetrug oder aus der Erfindung eines klugen Staatsmannes vor der Wissenschaft noch weniger als die eben besprochenen Theorien standhält, braucht kaum bemerkt zu werden. So werden wir von selber auf diejenige Hypothese geführt, zu der sich auch Bender bekennt, zu der evolutionistischen. Sie stützt sich auf die nach den kultur- und sprachgeschichtlichen sowie nach den anthropologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte kaum zu bezweifelnde Tatsache, daß die Entwicklung unseres Geschlechts aus verhältnismäßig rohen Anfangszuständen heraus erfolgt ist; daraus ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit, daß das auch bei der Religion der Fall ist, und daß also die Religionen der heute noch lebenden kulturlosen Völker uns wenigstens annähernd das deutlichste Bild von den religiösen Anfängen in der Menschheit geben können. Aber auch bei dieser Hypothese sind wieder verschiedene Möglichkeiten gegeben. Bender hält eine Vereinigung von Fetischismus und Animismus als Grundlage der Religion für wahrscheinlicher als jede der beiden Theorien für sich genommen. Wir glauben, daß diese Annahme, die besonders Tylor in seinem berühmten Buche über den Ursprung der Kultur zu erweisen versucht hat, der Wahrheit am nächsten kommen dürfte, müssen uns aber versagen, diese Behauptung hier näher zu begründen.

An die Erörterung einzelner Punkte in Benders System, die naturgemäß nicht die Gesamtheit seiner religionsphilosophischen Aufstellungen berücksichtigen konnte, wollen wir zum Schluß eine kurzgehaltene allgemeinere Betrachtung anschließen.

Außer auf Kant und Schleiermacher, deren religionsphilosophische Anschauungen von wesentlichem Einfluß auf die Ausbildung seiner Religionstheorie gewesen sind, wird man namentlich auf Ludwig Feuerbach zu verweisen haben, mit dem er trotz starker Unterschiede doch bedeutende Berührungspunkte hat. Gemeinsam ist beiden die Betonung des praktischen Elements der Religion und die Zurückführung derselben auf den Selbstbehauptungs- und Glückseligkeitstrieb. Auch bei Feuerbach ist der Grund der Religion der Abstand zwischen unserem Wollen und unserem Können; könnte der Mensch,

was er will, so würde er nimmermehr an Gott glauben. Lediglich das Gesetz der Selbsterhaltung ist es, welches den Ertrinkenden an eine höhere Hilfe appellieren läßt, wo menschliche Hilfe versagt. Die zentrale Frage in der Religion ist nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen. Alle Religion hat einen praktischen Zweck, nämlich den, den Menschen über die Endlichkeit und Abhängigkeit zu erheben und ihm die Befriedigung seiner Wünsche zu sichern mit Hilfe göttlicher Mächte. Diese Grundgedanken Feuerbachs finden sich auch bei Bender wieder; insoweit kann man die Benderſche Theorie als eine Erneuerung der Feuerbachschen betrachten. Dagegen weicht er in zwei wesentlichen Punkten von ihm ab. Nach Feuerbach sind die religiösen Ideen nur subjektive Phantasiegebilde ohne irgendwelche objektive Wahrheit, Produkte des mit der Vernunft entzweiten Gemütes, während Bender sich ernstlich um den Nachweis ihrer Objektivität bemüht. Ferner sieht Feuerbach in der Religion das Erzeugnis einer Krankheit und das Produkt des Egoismus. Der Glaube, sagt er, entzweie den Menschen mit seinem wahren Wesen, er mache ihn unfrei, selbstisch, beschränkt und wirke darum entsittlichend. Nur durch die völlige Zerstörung der Religion werde wahrhafte Sittlichkeit möglich. Dagegen hat sie nach Bender ihre relative Berechtigung, insofern sie andern, durch den Verstand nicht gedeckten und doch wesentlichen Bedürfnissen des menschlichen Geistes entspricht; ja er schreibt ihr sogar einen bleibenden und unvergänglichen Wert zu, indem er dabei die Gedanken F. A. Lange's verwendet.

Beeinflußt worden ist Bender auch durch die Ritschl'sche Schule, deren beide Grundlagen, nämlich erkenntnistheoretischen Skeptizismus im Bunde mit der praktisch-utilistischen Zeitrichtung und deren Grundmerkmal: die Scheidung des Religiösen vom Sittlichen wir auch bei ihm wiederfinden. Nach ihrer theoretischen Seite stützt sie sich vornehmlich auf Kant, von dem sie das empiristische und skeptische Element übernahm, während sie, abgeneigt gegen alle Spekulation, dessen rationalistisches Element beiseiteläßt. Benders Religionstheorie hat die Grundgedanken dieser Schule, zu der außer Ritschl selbst besonders Herrmann und Kaftan, mit dem er sich in manchen Gedankengängen sehr nahe berührt, zu zählen sind, am klarsten und entschiedensten zum Ausdruck gebracht und damit den

Anstoß zu einer Klärung der Verworrenheiten und Halbheiten gegeben, an denen die Ritschl'sche Schule ganz besonders krankt.

Bender hat — das ergibt sich uns als Resultat — den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß die Religion als ein Vorgang im menschlichen Geistesleben prinzipiell die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung zuläßt, und wir glauben gezeigt zu haben, daß ihm dieser Versuch gelungen ist. Andere Erklärungen der Religion, die ebenfalls dem Wunder einer übernatürlichen Offenbarung entgehen wollen, aber andere Wege einschlagen, halten der wissenschaftlichen Kritik gegenüber nicht stand. Die Religion als eine im menschlichen Geiste begründete Anlage, als natürliches Gottesbewußtsein, als geschichtliche Überlieferung, als praktisches Vernunftbedürfnis, keine dieser Annahmen hat vor der anthropologischen Hypothese Benders etwas voraus; sie erklären das Rätsel nicht. Wie es aber der Würde der Religion Eintrag tun soll, wenn sie statt durch eine Gottheit in unbegreiflicher Weise in die Menschheit hineingepflanzt zu sein, als das natürliche Produkt eines mit innerer Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit sich vollziehenden Lebensprozesses erscheint, ist schwer einzusehen; auch möchten wir glauben, daß sie dadurch an Vertrauenswürdigkeit nur gewinnen könnte.

So hat Bender durch eine eingehende und umsichtige Untersuchung die Überzeugung zu begründen und zu befestigen gesucht, daß „die Religion eine legitime Tatsache des menschlichen Daseins ist, eingereiht in den naturgesetzlichen Zusammenhang aller Lebenserscheinungen, zugleich das Zeugnis eines der menschlichen Natur unentreißbaren, weltüberwindenden Idealismus, welcher der Verwirklichung der höchsten geistigen und sittlichen Ziele dient im einzelnen Dasein wie in der Geschichte der Menschheit." Ebendamit aber hat er einen wertvollen Baustein geliefert zum Aufbau einer Weltanschauung, die Tatsachen und Ideale, Verstand und Gemüt, gleichmäßig berücksichtigt, sich aber von dogmatischen Willkürlichkeiten und mythologischen Anwandlungen freihält.

Benutzte Literatur.

W. Bender, Schleiermachers philosophische Gotteslehre, Göttingen, Diss. 1868.

„ Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 Bde, Nördlingen 1876 u. 78.

„ Friedrich Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Bonn, 1877.

„ Johann Konrad Dippel. Der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung. Bonn 1882.

„ Reformation und Kirchentum. Eine akademische Festrede zur Feier des vierhundertjährigen Geburtstages Martin Luthers. Bonn 1883, 9., durch ein Nachwort vermehrte Auflage. 1884.

„ Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn 1886, 4. Aufl. 1888.

„ Der Kampf um die Seligkeit, Bonn 1888.

„ Mythologie und Metaphysik, Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. I. Band: Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum. Stuttgart 1899.

„ Schleiermachers philosophische Gotteslehre. Zeitschrift für Philosophie, N. F. Bd. 57 u. 58.

„ Schleiermachers theologische Gotteslehre in ihrem Verhältnis zur philosophischen und nach ihrem wissenschaftlichen Wert. Jahrbuch f. deutsche Theol. Bd. 17.

„ Metaphysik und Asketik, Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 6 (1893).

„ Darwinismus und Christentum, Protestantische Kirchenzeitung 1886 Nr. 7.

„ Schleiermachers Religionsbegriff, Jahrb. für deutsche Theologie, Bd. 16.

„ Kants Religionsbegriff, Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 61.

„ Zur Frage nach dem Wesen der Religion, Deutsch-evang. Blätter, 11. Jahrgang (1886).

„ Erklärung Benders, Protest. Kirchenzeitung 1886 Nr. 3.

Kollegheft Benders über Geschichte der Religionsphilosophie.

Kollegheft Benders über Religionsphilosophie.

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. Bd. 1906.

H. Frickhöffer, Die Grundfrage der Religion. Mit Bezug auf W. Bender: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Hamburg 1887.

F. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 2. Aufl. Freiburg u. Leipzig, 1896.

M. Reischle, Leitsätze für eine akademische Vorlesung über die Christliche Glaubenslehre, Halle 1899.

M. Reibel, Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Halle, 1891.

O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 3. Aufl. Berlin, 1893.
Th. Achelis, Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft, Leipzig 1904.
R. Seydel, Religionsphilosophie im Umriß. Freiburg u. Leipzig 1893.
M. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Freiburg 1889.
O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. Berlin, 1896.
F. Steudel, Der religiöse Jugendunterricht. 2. Bd. Stuttgart, 1900.

Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 94 (Kritik von Lasson).
Preußische Jahrbücher, Bd. 57 (Kritik von Lasson).
Jahrbücher für protestant. Theologie, 17. Jahrg., Heft 3 (Aufsatz von O. Pfleiderer, Die Theologie der Ritschl'schen Schule).
Theologische Literaturzeitung 1886 Nr. 4 (Kritik von Herrmann).
Deutsch-evang. Blätter 1886 S. 433 ff. (Kritik von Mettgenberg).
Protestantische Kirchenzeitung 1885 Nr. 50 (Kritik von Richter).
1886 Nr. 10 (Kritik von Körber).
Literarisches Zentralblatt, 1886, Spalte 1449 ff.
Grenzboten, 1886 S. 159 ff.
Protestantenblatt 1887 Nr. 12, 13, 14
1888 Nr. 6 u. 12.

Lebenslauf.

Ich, Fritz Krönig, preußischer Staatsangehörigkeit, evangelischer Konfession, wurde am 24. Juli 1880 als Sohn des Lehrers Heinrich August Friedrich Krönig und seiner Ehefrau Margarete, geb. Heitmann, in Bremen geboren. Nachdem ich Ostern 1900 das dortige Gymnasium absolviert hatte, studierte ich zunächst 1 Semester klassische Philologie in Göttingen, darauf Theologie und Philosophie, und zwar 1 Semester in Göttingen, 3 Semester in Halle und 3 Semester in Bonn. Oktober 1904 trat ich als Einjährig-Freiwilliger in das Infanterie-Regiment Nr. 75 in Bremen ein und bestand im selben Monat die 1. theologische Prüfung in Koblenz. Vom 1. Oktober 1905 bis 1. September 1907 war ich als Hilfsprediger in Bremen tätig. April 1907 legte ich die 2. theologische Prüfung in Koblenz ab. Von September 1907 bis Ende 1908 war ich Vikar der Synode Köln. Vom 1. Januar bis 1. Dezember 1909 war ich Lehrvikar in Waldböckelheim; seitdem bin ich Synodalvikar in Saarbrücken.